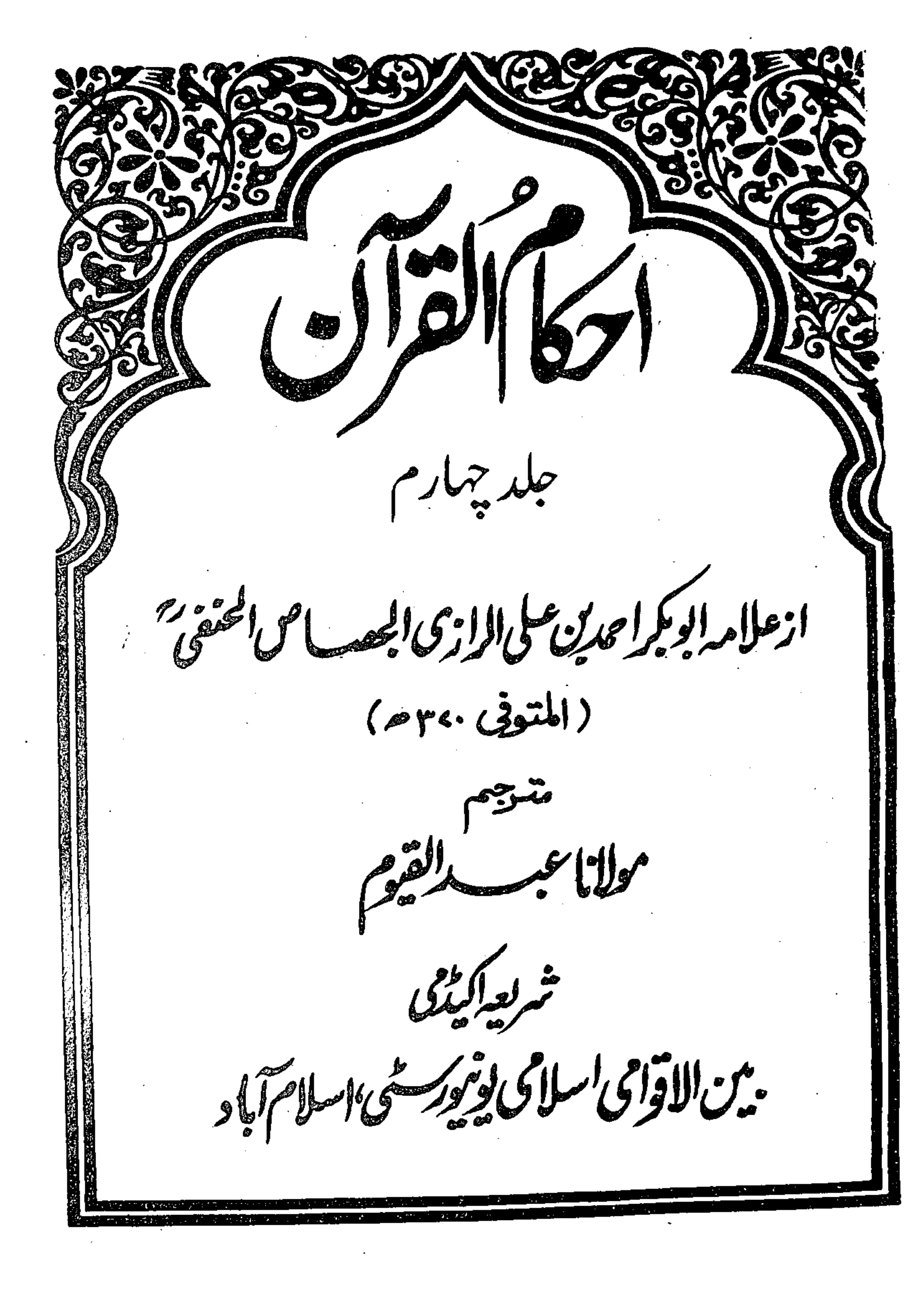


احکام القرآن

جلد چہارم

از علامہ ابوبکر احمد بن علی الرازی الجصاص الحنفیؒ

(المتوفی ۳۷۰ھ)

مترجم

مولانا عبدالقیوم

شریعہ اکیڈمی

بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد

نام کتاب: تفسیر احکام القرآن جلد چہارم

تالیف: امام ابو بکر احمد بن علی الرازی الجصاص الحنفیؒ

ترجمہ: مولانا عبدالقیوم

ناشر: ڈاکٹر حافظ محمود احمد غازی
ڈائریکٹر جنرل شریعہ اکیڈمی

طابع: شریعہ اکیڈمی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی
اسلام آباد

مطبع: ادارہ تحقیقات اسلامی پریس، اسلام آباد

تعداد: ۱۵۰۰

اشاعت اول: دسمبر ۱۹۹۹ء

فہرست مندرجات
(احکام القرآن جلد چہارم)

تقدیم

شریعہ اکیڈمی نے ایک جامع منصوبہ کے تحت اسلامی قوانین سے متعلق اہم اور بنیادی کتابوں کے معیاری اور دور حاضر کی زبان میں تراجم کا سلسلہ شروع کیا ہے' اس منصوبہ کے تحت امام ابو بکر جصاص کی تفسیر احکام القرآن کی چوتھی جلد پیش خدمت ہے۔ چوتھی جلد کے بیشتر مسائل عبادات ' عائلی زندگی' حدود' گواہی اور انصاف کے قیام جیسی اہم مباحث پر مشتمل ہیں' مثلاً اوقات نماز ' نماز خوف ' سفر میں نماز کے احکام ' نماز میں عمل قلیل ' اذان ' طہارت کے مسائل ' ذبیحہ کے احکام و مسائل ' عہد کی پابندی کفار سے مدد طلب کرنا ' کفار سے دوستی اور ان سے تعلقات قائم کرنا ' انصاف کا قیام ' گواہوں کا معیار' اہل کتاب عورتوں سے نکاح کرنا' اہل کتاب کے درمیان فیصلے کرنا' شکار سے متعلق مسائل ' اجتہاد و استنباط ' ارتداد سے متعلق مسائل 'حد حرابہ ' حد سرقہ ' نصاب سرقہ' بیت المال سے چوری ' رشتہ دار کے مال کی چوری' سزا کا طریقہ ' شراب کی حرمت' رشوت کا حکم ' رشوت لے کر فیصلے دینے کی سزا ' غیر شرعی قانون کے تحت فیصلے دینا ' قسم کے متعلق مسائل اور امر بالمعروف اور نہی عن المنکر وغیرہ کے متعلق تفصیلی ہدایات۔

امید ہے کہ اسلامی قانون سے دلچسپی رکھنے والے افراد کے لئے شریعہ اکیڈمی کی یہ کاوش مفید ثابت ہوگی۔

(ڈاکٹر محمود احمد غازی)

ڈائریکٹر جنرل

شریعہ اکیڈمی

سفر میں نماز کا حکم

ارشاد باری ہے (وَاِذَا ضَرَبْتُمْ فِی الْاَرْضِ فَلَیْسَ عَلَیْکُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَقْصُرُوْا مِنَ الصَّلٰوۃِ اِنْ خِفْتُمْ اَنْ یَّفْتِنَکُمُ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا۔ اور جب تم لوگ سفر کے لیے نکلو تو کوئی مضائقہ نہیں اگر نماز میں اختصار کر دو (خصوصاً) جبکہ تمھیں اندیشہ ہو کہ کافر تمھیں ستائیں گے) اللہ تعالیٰ نے آیت میں مذکور قصر کو دو باتوں کی بنا پر مباح کر دیا ہے۔ ایک تو سفر یعنی زمین میں قدم مارنے (سفر کرنے) کی بنا پر اور دوسری خوف کی بنا پر۔

آیت میں مذکور قصر کے مفہوم کے متعلق سلف میں اختلاف رائے ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضر کی نماز چار رکعتیں اور سفر کی نماز دو رکعتیں اور خوف کی نماز ایک رکعت تمھارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان سے فرض کی ہے۔

یزید الفقیر نے حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے کہ صلوۃ الخوف ایک ایک رکعت ہے مجاہد سے مروی ہے کہ چار کی تعداد قصر کر کے دو کر دی گئی ہے۔ ابن جریج نے طاؤس سے اور انھوں نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ نماز میں قصر خوف اور قتال کی صورت میں ہوتی ہے نماز ہر حالت میں پڑھے گا خواہ سوار ہو پیدل۔

رہ گئی یہ بات کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور لوگوں یعنی صحابۂ کرام نے سفر میں جو دو رکعتیں پڑھی ہیں تو وہ قصر نہیں ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے ایک اور روایت کے مطابق جو اس روایت کے علاوہ ہے جس کا ذکر ہم نے قصر کے سلسلے میں کیا ہے، قصر صرف حدود یعنی صفت صلوٰۃ میں ہے نیز یہ کہ تم تکبیر کہتے ہوئے اپنا سر ذرا جھکا لو گے اور اشارہ سے کام لو گے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ظاہر آیت کی رو سے سب سے اولیٰ اور مناسب تاویل وہ ہے جو حضرت ابن عباسؓ اور طاؤس سے مروی ہے کہ قصر نماز کی صفت یعنی ادائیگی کے طریقے کے

اندر ہوتی ہے یعنی رکوع اور سجود ترک کرکے اشارے سے کام لیا جاتا ہے اور قیام ترک کرکے سواری پر سوار ہو کر نماز ادا کی جاتی ہے۔ نماز کے اندر پاؤں سے چلنے کو بھی قصر کا نام دینا درست ہے۔ کیونکہ جب خوف کی حالت نہ ہو اس صورت میں نماز کے اندر پاؤں سے چلنے کی بنا پر نماز فاسد ہو جاتی ہے۔

حضرت ابن عباسؓ اور حضرت جابرؓ سے صلوٰۃ الخوف کے متعلق ایک رکعت کی جو روایت ہے وہ اس پر محمول ہے کہ مقتدی امام کے ساتھ صرف ایک رکعت پڑھے گا کیونکہ امام لوگوں کے دو گروہ بنائے گا جو گروہ امام کے ساتھ ہوگا وہ ایک رکعت پڑھ کر دشمن کے سامنے چلا جائے گا پھر دوسرا گروہ آ کر امام کے ساتھ ایک رکعت پڑھے گا، اور امام سلام پھیر دے گا اس طرح ہر گروہ امام کے ساتھ ایک ایک رکعت پڑھے گا اور پھر ایک رکعت خود ادا کرے گا۔

اس طرح حضرت ابن عباسؓ کی یہ روایت کہ نماز کی صفت میں قصر ہوتی ہے اس روایت کی مخالف نہیں ہوگی کہ صلوٰۃ الخوف ایک رکعت ہوتی ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے تواتر کے ساتھ روایتیں ہیں جو صلوٰۃ الخوف میں آپ کے طریق کار کو بیان کرتی ہے اگرچہ ان روایات میں بیان کردہ صورتوں میں بڑا اختلاف ہے۔

تاہم یہ تمام روایتیں دو رکعتوں کی موجب ضرور ہیں۔ ان میں سے کوئی روایت ایسی نہیں ہے جس میں یہ بیان ہو کہ آپ نے صلوٰۃ الخوف ایک رکعت پڑھی ہے۔ البتہ ان روایات میں یہ بات ضرور بیان کی گئی ہے کہ ہر گروہ کے لیے امام کے ساتھ ایک رکعت ہے اور صرف اس ایک رکعت پر انحصار کیے بغیر دوسری رکعت کو خود ادا کرنا ہوتا ہے۔ اگر صلوٰۃ الخوف صرف ایک رکعت ہوتی تو اس کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کی اقتداء میں نماز ادا کرنے والوں کی نماز کی کیفیتوں میں اختلاف نہ ہوتا۔

جب حضرت ابن عباسؓ اور دیگر صحابہ نے یہ نقل کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دو رکعتیں ادا کی ہیں تو اس سے ہمیں یہ معلوم ہو گیا کہ خائف کی نماز کا فرض بھی غیر خائف کی نماز کے فرض کی طرح ہے نیز یہ کہ لوگوں کے لیے ایک ایک رکعت کی روایت اس معنی پر محمول ہے کہ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایک ایک رکعت پڑھی تھی اور ایک ایک رکعت خود ادا کی تھی جیسا کہ تمام روایات میں بیان کیا گیا ہے۔

آیت میں جس قصر کا ذکر کیا گیا ہے اس سے مراد نماز کی صفت یعنی ادائیگی کے طریقے میں

قصر ہے یا اس سے مراد پاؤں سے چلنا اور دشمن کے مقابلہ میں اس طریقے پر آگے پیچھے ہونا جس کا ہم نے ذکر کیا ہے، نماز کی رکعتوں میں قصر نہیں ہے، نیز قصر کے سلسلے میں حضرت ابن عباسؓ کے مسلک کا مفہوم وہ ہے جو ہم نے بیان کیا ہے۔ اس سے رکعتوں کی تعداد کی کمی مراد نہیں ہے۔

ان تمام باتوں کی دلیل وہ روایت ہے جس کے راوی مجاہد ہیں کہ ایک شخص نے حضرت ابن عباسؓ سے عرض کیا کہ میں اپنے ایک رفیق کے ہمراہ سفر پر نکلا تھا، سفر کے دوران میں تو نماز پوری پڑھتا تھا لیکن میرا رفیق قصر کرتا تھا۔ حضرت ابن عباسؓ نے یہ سن کر فرمایا کہ "دراصل قصر تم کرتے تھے اور تمھارا رفیق پوری نماز پڑھتا تھا"۔ گویا حضرت ابن عباسؓ نے اسے یہ بتایا کہ رکعتوں کی تعداد میں قصر نہیں ہوتی نیز سفر کے اندر دو رکعتیں قصر نہیں ہیں۔

اس پر وہ روایت بھی دلالت کرتی ہے جسے سفیان نے زبیر الیامی سے نقل کیا ہے، انھوں نے عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ سے اور انھوں حضرت عمرؓ سے کہ آپ نے فرمایا: "سفر کی نماز کی دو رکعتیں ہیں، عید الفطر اور عید الاضحیٰ کی نماز کی بھی دو دو رکعتیں ہیں، تمھارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے نکلے ہوئے الفاظ کے مطابق نمازوں کی یہ صورتیں قصر نہیں ہیں بلکہ یہ پوری نمازیں ہیں۔

اس میں سفر کے اندر صلوٰۃ الخوف بھی داخل ہے کیونکہ حضرت عمرؓ نے نماز کی ان صورتوں کا ذکر کر کے یہ بتا دیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کے مطابق یہ قصر نمازیں نہیں ہیں بلکہ پوری نمازیں ہیں۔ اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ زیر بحث آیت میں مذکور قصر کا مفہوم وہ ہے جو ہم نے بیان کیا ہے۔ نماز کی رکعتوں کی تعداد میں کمی مراد نہیں ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضرت یعلیٰ ابن امیہؓ سے مروی ہے کہ انھوں نے حضرت عمرؓ سے دریافت کیا تھا کہ اب نمازیں قصر کیسے ہو سکتی ہے جبکہ دشمن کے خوف سے اب ہمیں امن نصیب ہو گیا ہے اور دوسری طرف ارشاد باری ہے (فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلٰوةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا)۔

حضرت عمرؓ نے یہ سن کر فرمایا تھا کہ جس بات سے تمھیں تعجب ہوا ہے مجھے بھی ہوا تھا پھر میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے متعلق دریافت کیا تھا جس پر آپ نے یہ فرمایا تھا (صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته۔ یہ ایک صدقہ ہے جو اللہ تعالیٰ نے تم پر کیا ہے اس لیے اس کا صدقہ قبول کر لو) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد اس پر دلالت

کرتا ہے کہ آیت میں مذکور قصر سے مراد رکعتوں کی تعداد میں قصر ہے اور صحابہ کرام نے آیت سے یہی مفہوم اخذ کیا تھا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ لفظ میں دونوں معنوں کا احتمال ہے یعنی نماز کی رکعتوں کی تعداد میں قصر اور نماز کی صفت یعنی ادائیگی کے طریقے میں قصر جیسا کہ گزشتہ سطور میں ہم نے بیان کیا ہے، اس لیے اس میں کوئی امتناع نہیں ہے کہ حضرت عمرؓ اور حضرت یعلیٰؓ کے خیال میں وہ بات گزری ہو جس کا انھوں نے ذکر کیا ہے اور حضرت عمرؓ نے حالت امن میں قصر کے حکم کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا ہو، نہ یہ کہ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ کہا ہو کہ آیت میں مذکور قصر تعداد کے اندر ہے اور پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں وہ جواب دیا ہو جس کا انھوں نے ذکر کیا ہے۔

بلکہ اس کی گنجائش ہے کہ حضرت عمرؓ نے آیت کے مفہوم کا حوالہ دیے بغیر حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا ہو کہ اب ہم کیسے قصر کر سکتے ہیں جبکہ ہمیں امن نصیب ہو چکا ہے۔ ہماری اس توضیح کی وجہ یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم تمام غزوات کے دوران قصر کرتے رہے پھر آپ نے حج کے سفر میں قصر کیا تھا جب کہ وہ امن کا زمانہ تھا اور مشرکین سے قتال اختتام کو پہنچ گیا تھا۔

پھر آپ نے فرمایا تھا (صدقة تصدق اللہ بها علیکم فاقبلوا صدقته) اس سے آپ کی مراد یہ تھی کہ اللہ تعالیٰ نے خوف اور امن دونوں حالتوں میں سفر کے اندر دو رکعتوں کی فرضیت ساقط کر دی ہے اور اب صرف دو رکعتوں کی فرضیت باقی رہ گئی ہے۔

حضرت عمرؓ نے بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سفر کی نماز کے متعلق روایت کی ہے کہ یہ پوری نماز ہوتی ہے، قصر نماز نہیں ہوتی۔ اس لیے یہ ممکن ہے کہ حضرت عمرؓ نے ابتدا میں یہ خیال کیا ہو کہ خوف کی بنا پر قصر رکعتوں کی تعداد میں ہوتی ہے لیکن جب آپ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ارشاد فرماتے ہوئے سنا کہ (صلوٰة السفر رکعتان تمام غیر قصر) تو آپ کو اس کا علم ہو گیا کہ آیت میں مذکور قصر سے مراد نماز کی ادائیگی کے طریقہ میں قصر ہے، رکعتوں کی تعداد میں قصر نہیں ہے۔

جب ہماری مذکورہ بالا توضیح کی روشنی میں یہ بات درست ہو گئی کہ قصر سے مراد وہ مفہوم ہے جس کا ہم نے ذکر کیا ہے تو اس کے بعد آیت میں مسافر کے فرض پر کوئی دلالت موجود نہیں

ہوگی اور نہ ہی اس بات کی دلالت پائی جائے گی کہ مسافر کو پوری نماز پڑھنے اور قصر کرنے کے درمیان اختیار ہے کیونکہ آیت میں سرے سے اس کا ذکر ہی نہیں ہے۔

مسافر کے فرض نماز کے متعلق فقہاء میں اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف امام محمد کا قول ہے کہ مسافر کے لیے صرف دو رکعتیں فرض ہیں۔ البتہ مغرب کی تین رکعتیں فرض ہیں۔ اگر مسافر نے چار رکعتیں پڑھ لیں اور دو رکعتوں کے بعد قعدہ نہیں کیا تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ اگر اس نے تشہد کی قعدہ اولیٰ کر لیا تو اس کی نماز مکمل ہو جائے گی جس طرح اس شخص کی نماز مکمل ہو جاتی ہے جس نے فجر کی نماز ایک سلام کے ساتھ چار رکعتیں پڑھ لی ہوں۔ سفیان ثوری کا بھی یہی قول ہے۔ حماد بن ابی سلیمان کا قول ہے کہ اگر مسافر نے چار رکعتیں پڑھ لیں تو وہ نماز کا اعادہ کرے گا۔ حسن بن صالح کا قول ہے کہ اگر اس نے عمداً چار رکعتیں پڑھ لی ہوں تو سفر مختصر ہونے کی صورت میں نماز لوٹائے گا لیکن اگر سفر طول کھینچ لے تو چار رکعتیں پڑھ لینے کی صورت میں اعادہ نہیں کرے گا۔

ان کا قول ہے کہ اگر چار رکعتیں پڑھنے کی نیت سے نماز شروع کرے گا تو اسے نئے سرے سے نماز کی ابتدا کرنی ہوگی جس میں وہ دو رکعتوں کی نیت کرے گا۔ اگر دو رکعتیں پڑھنے کے بعد تشہد پڑھے گا اور اس کے دل میں چار رکعتیں پوری کرنے کا خیال آنے پر چار رکعتیں پڑھ لے گا تو اس صورت میں وہ نماز کا اعادہ کرے گا۔ اگر مسافر نے دو رکعتوں کی بنیاد پر نماز شروع کر لی ہو پھر چار پڑھنے کی نیت کر لے اور دو رکعتوں کے بعد اس کی نیت بدل جائے اور وہ سلام پھیر لے تو اس کی نماز درست ہو جائے گی۔

امام مالک کا قول ہے کہ اگر مسافر نے چار رکعتیں پڑھ لی ہوں تو جب تک اس نماز کا وقت باقی ہے اسے اعادہ کرنا ہوگا۔ لیکن اگر وقت نکل جائے تو اعادہ نہیں کرے گا۔ ان کا قول ہے کہ اگر مسافر چار کی نیت کے ساتھ فرض نماز شروع کرے پھر دو رکعتیں پڑھنے کے بعد اس کی نیت بدل جائے اور وہ سلام پھیر لے تو اس کی یہ نماز درست نہیں ہوگی۔

اگر ایک مسافر مسافروں کی امامت کر رہا ہو اور دو رکعتوں کے بعد وہ تیسری رکعت کے لیے اٹھ کھڑا ہو اور مقتدیوں کی طرف سے سبحان اللہ کہہ کر اسے قعدہ میں واپس آنے کے اشارے کے باوجود وہ نہ بیٹھے تو مقتدی بیٹھ کر تشہد پڑھیں گے اور اس کی پیروی نہیں کریں گے۔
اوزاعی کا قول ہے کہ مسافر دو رکعتیں پڑھے گا۔ اگر وہ تیسری رکعت کے لیے اٹھ کھڑا ہوگا اور

اسے پورا کرے گا تو وہ اس تیسری رکعت کو کالعدم قرار دے کر سجدۂ سہو کرے گا۔ امام شافعی کا قول ہے کہ مسافر کے لیے دو رکعتیں پڑھنے کی گنجائش نہیں ہے اِلّا یہ کہ وہ احرام کے ساتھ قصر کی نیت بھی کر لے۔ اگر احرام کے ساتھ قصر کی نیت نہیں کرے گا تو وہ اصل فرض کے مطابق چار رکعتیں پڑھے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم نے سابقہ سطور میں یہ بات واضح کر دی ہے کہ آیت کے اندر رکعتوں کی تعداد میں قصر کرنے کا کوئی حکم موجود نہیں ہے۔ دوسری طرف لوگوں کے مابین اس بارے میں کوئی اختلاف رائے نہیں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے امن اور خوف کی دونوں حالتوں کے اندر اپنے تمام سفروں کے دوران قصر کیا تھا۔

اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ مسافر پر دو ہی رکعتیں فرض ہیں کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل یہی ہے اور اس کے ذریعے آپ نے آیت میں اللہ کی مراد کی وضاحت فرما دی تھی۔ حضرت عمرؓ کا قول ہے کہ میں نے امن کی حالت میں قصر کرنے کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مسئلہ دریافت کیا تھا۔

جواب میں آپ نے یہ فرمایا تھا (صدقۃ تصدق اللہ بہا علیکم فاقبلوا صدقتہ) ہم پر اللہ کا صدقہ نماز کی دو رکعتوں کی اسقاط کی صورت میں ہوا ہے اور یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ دو رکعتیں ہی فرض ہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد کہ (فاقبلوا صدقتہ) اس بات کو واجب کر دیتا ہے۔ کیونکہ امر وجوب کے لیے ہوتا ہے۔ جب ہمیں قصر کرنے کا امر ہے تو اتمام یعنی پوری نماز پڑھنے کی ممانعت ہو گئی۔

حضرت عمرؓ کا قول ہے کہ "مسافر کی نماز دو رکعتیں ہیں یہی اس کی مکمل نماز ہے، یہ قصر نہیں ہے، یہ بات تمہارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے کہلوائی گئی ہے" حضرت عمرؓ نے یہ بتا دیا کہ دو رکعتیں فرض ہیں اور یہ قصر نہیں ہے بلکہ یہ مکمل نماز ہے جس طرح آپ نے فجر جمعہ، عید الفطر اور عید الاضحیٰ کی نمازوں کے متعلق دو دو رکعتوں کا ذکر کیا اور اس بات کی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نسبت کر دی۔

اس نسبت کی بنا پر حضرت عمرؓ کے قول کی حیثیت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول جیسی ہو گئی کہ سفر کی نماز دو رکعت ہے۔ یہ مکمل نماز ہے، قصر نہیں ہے۔ یہ چیز قصر اور اتمام کے درمیان اختیار کی نفی کرتی ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب سفر پر نکلتے

تو واپسی تک دو رکعتیں پڑھتے رہتے۔ علی بن زید نے ابونضرہ سے اور انھوں نے حضرت عمران بن حصینؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے فرمایا: میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی معیت میں حج ادا کیا تھا آپ مدینہ واپسی تک دو رکعتیں پڑھتے رہے۔

مکہ مکرمہ میں اٹھارہ دن آپ کا قیام رہا آپ وہاں بھی دو رکعتیں پڑھتے تھے، آپ نے اہل مکہ کو چار رکعتیں پڑھنے کا حکم دیا تھا اور فرمایا تھا کہ ہم مسافر لوگ ہیں" حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا: "میں سفر کے اندر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ رہا۔ آپ نے دو رکعتوں سے زائد نہیں پڑھی، میں حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ کے ہمراہ بھی رہا۔ ان حضرات نے بھی دو سے زائد نہیں پڑھی حتیٰ کہ انھیں اللہ نے اپنے پاس بلا لیا۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ۔ اللہ کے رسول کی ذات میں تمھارے لیے بہترین نمونہ موجود ہے" بقیہ بن الولید نے روایت بیان کی ہے، انھیں ابان بن عبداللہ نے خالد بن عثمان سے، انھوں نے حضرت انس بن مالکؓ سے، انھوں نے حضرت عمرؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے فرمایا (صلوٰۃ المسافر رکعتان حتیٰ یؤب الی اھلہ او یموت۔ مسافر کی نماز دو رکعت ہے یہاں تک کہ وہ گھر لوٹ آئے یا اس کی وفات ہو جائے)۔

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے فرمایا: "میں نے منیٰ کے مقام پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ دو رکعتیں پڑھی ہیں، حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے ساتھ بھی دو رکعتیں ہی پڑھی ہیں"۔

مورق العجلی کا قول ہے کہ حضرت ابن عمرؓ سے سفر کی نماز کے متعلق دریافت کیا گیا تو آپ نے فرمایا: "دو دو رکعتیں، اور جو شخص اس بارے میں سنت کی مخالفت کرے گا وہ کافر ہوگا سفر کے اندر دو رکعتوں کی ادائیگی اور اس سے زائد کی نفی کے سلسلے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام سے یہ متواتر روایتیں ہیں۔

ان میں دو طرح سے اس بات پر دلالت موجود ہے کہ یہی دو رکعتیں مسافر پر فرض ہوتی ہیں ایک تو یہ کہ کتاب اللہ میں نماز کا فرض مجمل ہے جسے تفصیل اور بیان کی ضرورت ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل جب بیان کے طور پر وارد ہو تو وہ آپ کے قولی بیان کی طرح ہوتا ہے اور ایجاب کا مقتضی ہوتا ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا سفر کے اندر دو رکعت پڑھنا آپ کی طرف سے اس بات کا بیان

ہے کہ اللہ کی مراد بھی یہی ہے۔ جس طرح نماز فجر، نماز جمعہ اور باقی ماندہ تمام نمازوں کی ادائیگی کے متعلق آپ کا عمل بیان کی حیثیت رکھتا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر اللہ کی مراد یہ ہوتی کہ مسافر کو پوری نماز پڑھنے اور قصر کرنے کے مابین اختیار ہے کہ وہ جس طرح چاہے کرے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے یہ درست نہ ہوتا کہ آپ اپنے بیان کو صرف ایک پہلو یعنی قصر تک محدود رکھتے اور دوسرے پہلو یعنی اتمام کا ذکر نہ کرتے اور اتمام کے سلسلے میں آپ کا بیان قصر کے سلسلے میں آپ کے بیان کے ہم وزن ہوتا۔

جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے ہمارے لیے قصر کا بیان آگیا، اتمام کا نہ آیا تو اس سے ہمیں یہ دلالت حاصل ہوئی کہ قصر ہی اللہ کی مراد ہے، اتمام مراد نہیں ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ جب مسافر کے لیے روزہ چھوڑنے کی رخصت کے سلسلے میں اللہ کی مراد دو باتوں میں سے ایک تھی یعنی یا تو روزہ چھوڑ دے یا روزہ رکھ لے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے اس کا بیان کبھی روزہ رکھنے کی صورت میں وارد ہوا اور کبھی افطار یعنی روزہ چھوڑنے کی صورت میں۔ نیز حضرت عثمانؓ نے جب منیٰ میں چار رکعتیں پڑھیں تو صحابہ کرام نے اسے ناپسند کیا اور اس پر تنقید کی۔

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے فرمایا: میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے ساتھ دو دو رکعتیں پڑھی ہیں پھر تمہاری راہیں مختلف ہوگئیں، میری تمنا ہے کہ ان چار رکعتوں میں سے میرے حصے میں دو رکعتیں آجائیں جو اللہ کے ہاں قبول ہونے والی ہوں۔" حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا: "سفر کی نماز دو رکعت ہے جو شخص سنت کی مخالفت کرے گا وہ کافر ہوگا۔"

حضرت عثمانؓ کا قول ہے "میں پوری نماز اس لیے پڑھتا ہوں کہ میں نے اس شہر یعنی مکہ مکرمہ میں اپنا گھر بسالیا ہے اور میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے یہ سنا ہے کہ (من تأھل ببلد فھو من اھلہ) جو شخص کسی شہر میں اپنا گھر بسا لیتا ہے وہ اس شہر کا باشندہ ہو جاتا ہے۔

حضرت عثمان نے اتمام کی ممانعت میں صحابہ کرام کی مخالفت نہیں کی، بلکہ آپ نے یہ عذر پیش کیا کہ میں مکہ معظمہ میں گھر آباد کر چکا ہوں اس لیے میں اب اس شہر کے باشندوں میں سے ہوں۔ اہل مکہ کے متعلق ہمارا بھی یہی قول ہے کہ وہ قصر نہیں کریں۔ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ نے سفر میں دو رکعتیں فرض کی ہیں اور حضر میں چار رکعتیں۔

حضرت عائشہؓ کا قول ہے کہ سب سے پہلے نماز کی فرضیت دو دو رکعتوں کی صورت میں ہوئی۔ پھر حضر یعنی اقامت کی حالت کی نماز میں اضافہ کر دیا گیا اور سفر کی حالت کی نماز کو بحالہ

باقی رہنے دیا گیا۔ حضرت عائشہؓ نے یہ بیان کر دیا کہ مسافر پر دراصل دو رکعتیں فرض ہیں اور مقیم پر چار رکعتیں فرض ہیں جس طرح فجر اور ظہر کی نمازوں کی فرضیت ہے اس لیے مسافر کی نماز میں اسی طرح اضافہ جائز نہیں جس طرح دوسری نمازوں میں اس کا جواز نہیں ہے۔

عقلی طور پر یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ مسافر کے لیے آخری دو رکعتوں کے ترک کا جواز ہے اور ان دونوں رکعتوں کا کوئی بدل نہیں ہے۔ اگر مسافر ان دونوں کی بھی ادائیگی کر لیتا ہے تو وہ گویا نئے سرے سے ابتدا کر کے ان کی ادائیگی کرتا ہے۔

یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ یہ دونوں رکعتیں نفل ہوتی ہیں۔ اس لیے کہ اس کے نماز کی یہ صورت نفل نماز کی صورت ہے۔ وہ یہ کہ نمازی کو نفل نماز کی ادائیگی اور اس کے ترک کے درمیان اختیار ہوتا ہے اور ترک کی صورت میں اس کا کوئی بدل نہیں ہوتا۔

جن حضرات نے مسافر کے لیے قصر اور اتمام کے مابین اختیار ہونے کا قول کیا ہے انھوں نے اس روایت سے استدلال کیا ہے جس کی راوی حضرت عائشہ ہیں۔ ان کا قول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قصر بھی کیا ہے اور اتمام بھی۔ یہ روایت درست ہے اور اس کا مفہوم یہ ہے کہ آپ نے ادائیگی میں قصر کیا ہے اور حکم میں اتمام کیا ہے جس طرح حضرت عمرؓ کا قول ہے کہ "سفر کی نماز دو رکعت ہے۔ یہ مکمل نماز ہے، قصر نہیں ہے۔ یہ بات تمھارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے کہلوائی گئی ہے۔"

ان حضرات کا استدلال یہ بھی ہے کہ اگر مسافر مقیم کے پیچھے نماز پڑھے گا تو اس پر اتمام لازم ہوگا یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ اصل کے اعتبار سے اسے اختیار ہوتا ہے لیکن یہ استدلال فاسد ہے۔ اس لیے امام کی نماز میں دخول فرض کو بدل دیتا ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ جمعہ کے روز عورت اور غلام پر چار رکعتوں کی فرضیت ہوتی ہے لیکن اگر یہ دونوں جمعہ کی نماز کی جماعت میں شامل ہو جائیں گے تو دو رکعتیں پڑھیں گے۔

یہ چیز اس پر دلالت نہیں کرتی کہ نماز جمعہ میں داخل ہونے سے پہلے ان دونوں کو چار اور دو کے درمیان اختیار تھا۔ ہم نے اپنی تصنیفات میں اس مسئلے پر متعدد مقامات میں سیر حاصل بحث کی ہے۔

ایک مسافر مقیم امام کی نماز باجماعت میں اگر شامل ہو جائے تو اس کا کیا حکم ہوگا اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب، امام شافعی اور اوزاعی کا قول ہے کہ وہ مقیم کی نماز ادا کرے گا خواہ تشہد کے اندر وہ امام کے ساتھ آکر شامل کیوں نہ ہوا ہو۔ سفیان

ثوری کا بھی یہی قول ہے۔

امام مالک کا قول ہے کہ اگر امام کے ساتھ اسے ایک پوری رکعت نہ ملے تو وہ دو رکعتیں پڑھے گا۔ پہلے قول پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد دلالت کرتا ہے کہ (ما ادرکتم فصلوا وما فاتکم فاتموا) نماز کا جتنا حصہ تمھیں باجماعت مل جائے وہ پڑھ لو اور جو رہ جائے اسے پورا کرلو) بعض روایات میں یہ الفاظ ہیں (وما فاتکم فاقضوا) اور جو رہ جائے اس کی قضا کرلو) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے امام کے ساتھ رہ جانے والے نماز کے حصے کو قضا کرنے کا حکم دیا اس لیے جس شخص کی چاروں رکعتیں رہ گئی ہوں وہ بھی ان کی قضا کرے گا۔

نیز امام کی نماز کے آخری حصے میں اس کی شمولیت درست ہوتی ہے۔ اور اگر امام کو سہو لاحق ہو گیا ہو تو اس پر بھی سجدۂ سہو لازم ہوتا ہے اور اگر خود اسے سہو لاحق ہو جائے تو امام کی وجہ سے اس پر سجدۂ سہو لازم نہیں ہوتا، اس لیے اتمام کے لحاظ سے بھی اس پر امام کی نماز کا حکم لازم ہو گا۔ نیز اگر مسافر اس حالت میں اقامت کی نیت کرے گا تو اس پر اتمام صلوٰۃ لازم ہو جائے گا۔

اسی طرح امام کی نماز میں اس کے دخول کے ساتھ اس پر اس کا اتمام لازم ہو گا تشہد میں امام کی نماز میں اس کی شمولیت کی وہی حیثیت ہے جو نماز کی ابتدا میں اس کی شمولیت کی ہے جس طرح تشہد میں اقامت کی نیت کا وہی حکم ہے جو نماز کی ابتدا میں اقامت کی نیت کا ہے واللہ اعلم۔

فصل

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ مسافر کے لیے نماز کی قصر کے سلسلے میں جن دلائل پر ہم پچھلی سطور میں بحث کر آئے ہیں وہ اس پر دلالت کرتے ہیں کہ ہر قسم کے مسافر کی نماز دو رکعت ہے خواہ کسی بھی مقصد کے تحت کوئی سفر کیوں نہ کر رہا ہو یعنی یہ تجارتی نوعیت کا سفر ہو یا کوئی اور سفر۔ اس لیے کہ اس سلسلے میں مروی آثار میں سفر کی کسی صورت میں کوئی فرق نہیں رکھا گیا ہے۔

اعمش نے ابراہیم سے روایت کی ہے کہ ایک شخص بحرین کی طرف تجارت کی غرض سے سفر کیا کرتا تھا اس نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ میں کتنی رکعت پڑھا کروں۔ آپ نے جواب میں فرمایا تھا کہ دو رکعتیں پڑھا کرو۔

حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ یہ دونوں حضرات طائف کی طرف جب گئے تھے تو قصر پڑھتے تھے۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے کہ صرف حج یا جہاد کے سفر میں قصر کرو۔ عطاء سے مروی ہے کہ میرے خیال میں صرف وہی شخص قصر کرے جو اللہ کے راستے میں سفر کر رہا ہو۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف حج یا جہاد کے سفر میں قصر کیا تھا تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ دراصل حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حج یا جہاد کے سوا اور کسی مقصد کے لیے کبھی سفر نہیں کیا تھا لیکن یہ اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ قصر صرف حج یا جہاد کے سفر تک محدود ہے۔

حضرت عمرؓ کا یہ قول کہ "تمھارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے سفر کی نماز دو رکعت ہے" اس میں سفر کی تمام صورتوں کے لیے عموم ہے۔ اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته) بھی سفر کی تمام صورتوں کے لیے عام ہے۔

اسی طرح آپ کا اہل مکہ سے یہ فرمانا کہ "تم اپنی نماز پوری کر لو ہم مسافر لوگ ہیں"۔ اور یہ نہ فرمایا کہ "ہم لوگ حج کے سفر میں ہیں"۔ اس بات کی دلیل ہے کہ قصر کا حکم تمام مسافروں کے لیے عام ہے۔ چونکہ اس حکم کا تعلق سفر کے ساتھ ہے اس لیے ضروری ہے کہ سفر کی تمام صورتوں کے لحاظ سے اس حکم میں کوئی فرق نہ کیا جائے جس طرح موزوں پر تین دنوں تک مسح کرنے کا حکم ہے۔

جو لوگ قول باری (وَاِذَا ضَرَبْتُمْ فِی الْاَرْضِ فَلَیْسَ عَلَیْکُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَقْصُرُوْا مِنَ الصَّلٰوۃِ) کی تاویل میں کہتے ہیں کہ اس سے مراد رکعتوں کی تعداد میں قصر ہے وہ بھی سفر کی تمام صورتوں میں قصر کے لیے اس کے عموم سے استدلال کرتے ہیں جبکہ مسافر کو دشمن کا خوف لاحق ہو۔

پھر جب یہ بات صلوٰۃ الخوف میں اس صورت کے اندر ثابت ہے جب اس کا سفر تقرب الٰہی کے سوا کسی اور کام کے لیے ہو تو سفر کی تمام صورتوں میں اس بات کا ثابت ہونا واجب ہے اس لیے کہ کسی نے بھی ان دونوں میں فرق نہیں کیا ہے اور ہم نے یہ بیان کر دیا ہے قصر رکعتوں کی تعداد کے اندر نہیں ہوتی۔

ہم نے سفر کی تمام صورتوں میں قصر کے حکم کا جو ذکر کیا ہے بشرطیکہ سفر تین دنوں کا ہو، وہ ہمارے اصحاب، سفیان ثوری اور اوزاعی کا قول ہے۔ امام مالک کا قول ہے کہ اگر کوئی شخص شکار کے لیے سفر کر رہا ہے جبکہ شکار ہی اس کا ذریعہ معاش ہو تو وہ قصر کرے گا لیکن اگر شوق پورا کرنے کی غرض سے گھر سے نکلا ہو تو مجھے اس کا قصر کرنا پسند نہیں ہے۔

امام شافعی کا قول ہے کہ اگر کسی گناہ کی خاطر سفر کرے گا تو قصر نہیں کرے گا اور نہ ہی موزوں پر مسافروں کی طرح تین دنوں تک مسح کرے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم نے سورۂ بقرہ میں بیان کر دیا تھا کہ یہ بات مضطر یعنی وہ شخص جس پر اضطراری کیفیت طاری ہو اس کے بارے میں ہے۔

ڈرائیور کیسے قصر کریں

کشتی کے ملاح کے متعلق اختلاف رائے ہے کہ آیا وہ کشتی کے اندر قصر پڑھے گا یا نہیں۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ جب وہ کشتی میں سفر پر ہو گا تو قصر پڑھتا رہے گا یہاں تک کہ وہ اپنے گاؤں کے قریب پہنچ جائے پھر وہ پوری نماز پڑھے گا۔

امام مالک اور امام شافعی کا بھی یہی قول ہے۔ اوزاعی کا قول ہے کہ اگر کشتی کے اندر ہی

اس کا بسیرا ہو اور بال بچوں کے ساتھ اس میں رہتا ہو تو کشتی کرائے پر دینے کی صورت میں وہ قصر پڑھے گا اور اس مقام پر واپس پہنچ کر پوری نماز پڑھے گا جہاں سے اس نے کشتی کرائے پر دی تھی۔

حسن بن صالح کا قول ہے کہ اگر کشتی اس کا ٹھکانہ اور گھر ہو اور اس کے سوا اس کا کوئی ٹھکانہ نہ ہو تو وہ اس کشتی میں مقیم کی حیثیت کا حامل ہوگا اس لیے کشتی میں رہتے ہوئے اتمام کرے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ملاح کا مالک سفینہ ہونا اسے سفر کے حکم سے خارج نہیں کرتا، جس طرح اونٹوں کا مالک اونٹوں کے ساتھ ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوتا رہتا ہے اس کی یہ حالت اسے سفر کے حکم سے خارج نہیں کرتی۔ ہم نے سورۂ بقرہ میں روزے کے احکام بیان کرتے وقت سفر کی مدت کے بارے میں سیر حاصل بحث کی ہے۔

ہمارے اصحاب نے سفر میں قصر کے لیے تین دن تین راتوں کی مدت کی شرط مقرر کی ہے سفیان ثوری اور حسن بن صالح کا بھی یہی قول ہے۔ امام مالک نے اس کے لیے اڑتالیس میل کی شرط رکھی ہے۔ اگر میلوں کا حساب نہ ہو سکے تو پھر ایک دن ایک رات کی مسافت کی شرط ہے جو قافلے والے طے کرتے ہیں۔

لیث بن سعد کا بھی یہی قول ہے۔ اوزاعی کے نزدیک ایک پورے دن کی شرط ہے۔ امام شافعی کے نزدیک چھیالیس ہاشمی میلوں کی شرط ہے۔ حضرت ابن عمرؓ سے تین دنوں کی روایت منقول ہے اور حضرت ابن عباسؓ سے ایک دن ایک رات کی روایت منقول ہے۔

اس مدت کے بارے میں فقہاء میں اختلاف رائے ہے جس میں وہ اتمام کرے گا۔ ہمارے اصحاب اور ثوری کا قول ہے کہ مسافر اگر پندرہ دنوں کی اقامت کی نیت کرے گا تو اتمام صلوٰۃ کرے گا۔ اگر اس سے کم دنوں کی نیت ہو تو قصر کرے گا۔ امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے کہ جب چار دنوں کے لیے اقامت کی نیت کرے گا تو نماز پوری پڑھے گا۔

اوزاعی کا قول ہے کہ اگر تیرہ دنوں کی نیت کرے گا تو اتمام کرے گا اور اگر اس سے کم کی نیت ہو تو قصر کرے گا۔ حسن بن صالح کا قول ہے کہ اگر مسافر کا گذر اس شہر سے ہو جس میں اس کے اہل و عیال رہتے ہوں اور وہ اپنا سفر جاری رکھے تو جب تک وہ وہاں دس دنوں تک قیام نہیں کرے گا، قصر کرتا رہے گا۔ اگر وہ وہاں دس دن یا اس سے زائد قیام کرے گا تو نماز پوری پڑھے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ اور حضرت جابرؓ نے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم

ذی الحجہ کی چار تاریخ کی صبح کو مکہ معظمہ پہنچے تھے اس طرح وہاں سے نکلنے تک آپ کا قیام چار دنوں سے زیادہ رہا اور آپ قصر پڑھتے رہے۔ یہ چیز چار دنوں کی مدت کے اعتبار کے سقوط پر دلالت کرتی ہے۔

نیز امام ابوحنیفہ نے عمر بن ذر سے روایت کی ہے، انھوں نے مجاہد سے اور انھوں نے حضرت ابن عباس رضؓ اور حضرت ابن عمر رضؓ سے کہ ان دونوں حضرات نے فرمایا: جب تم کسی شہر میں مسافر بن کر پہنچو اور تمھارے دل میں وہاں پندرہ دنوں کے قیام کی نیت ہو تو پوری نماز ادا کرو اور اگر تمھیں پتہ نہ ہو کہ کب کوچ کروگے تو قصر پڑھو"۔ سلف میں سے کسی سے بھی اس روایت کے خلاف کوئی روایت منقول نہیں ہے۔ اس لیے اس کی حجیت ثابت ہو گئی۔

اگر یہ کہا جائے کہ عطاء خراسانی نے سعید بن المسیب سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ جو شخص سفر کی حالت میں کسی جگہ چار دن قیام کا ارادہ کرلے تو وہ پوری نماز ادا کرے گا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہشیم نے داؤد بن ابی ہند کے واسطے سے سعید بن المسیب سے روایت کی ہے کہ مسافر جب پندرہ دن یا رات کی اقامت کرلے گا تو وہ پوری نماز پڑھے گا اور اس سے کم کی صورت میں قصر کرے گا۔

اگر ہم سعید بن المسیب کی ان دونوں روایتوں کو ایک دوسرے کی متعارض قرار دیں تو یہ دونوں روایتیں ساقط ہو جائیں گی اور یوں سمجھ لیا جائے گا کہ ان سے اس سلسلے میں کوئی روایت نہیں ہے اور اگر تعارض کے بغیر ان سے روایت کا ثبوت ہو جائے تو اس کا حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابن عمرؓ کی روایت کے خلاف ہونا درست نہیں ہوگا۔

نیز اقامت اور سفر کی مدتوں کا تعین قیاس کے ذریعے نہیں ہو سکتا۔ اس کا تعین یا تو توقیف کے ذریعے ہو سکتا ہے یا اتفاق امت کے ذریعے۔ پندرہ دنوں کی مدت پر امت کا اتفاق موجود ہے اور اس سے کم کی مدت مختلف فیہ ہے اس لیے یہ بات ثابت ہو جائے گی کہ پندرہ دنوں کا قیام اقامت صحیحہ ہے اور اس سے کم کی مدت ثابت نہیں ہو سکے گی۔

اسی طرح سلف کا اس پر اتفاق ہے کہ تین دنوں کا سفر درست سفر ہے جس کے ساتھ قصر کا حکم متعلق ہوتا ہے اور اس کے ساتھ روزہ چھوڑنے کا حکم بھی متعلق ہوتا ہے۔ اس سے کم کی مدت مختلف فیہ ہے اس لیے وہ ثابت نہیں ہوگی۔ واللہ اعلم۔

صلوٰۃ الخوف کا بیان

قول باری ہے (وَاِذَا کُنْتَ فِیْھِمْ فَاَقَمْتَ لَھُمُ الصَّلٰوۃَ فَلْتَقُمْ طَائِفَۃٌ مِّنْھُمْ مَّعَکَ۔ اور اے نبی! جب تم مسلمانوں کے درمیان ہو اور (حالت جنگ میں) انھیں نماز پڑھانے کے لیے کھڑے ہو تو چاہیے کہ ان میں سے ایک گروہ تمھارے ساتھ کھڑا ہو) تا آخر آیت۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے صلوٰۃ الخوف مختلف صورتوں میں منقول ہے۔ اس لیے فقہاء امصار کا اس بارے میں اختلاف رائے ہو گیا ہے۔

امام ابو حنیفہ اور امام محمد کا قول ہے کہ ایک گروہ امام کے ساتھ کھڑا ہو گا اور دوسرا گروہ دشمن کے سامنے کھڑا ہو گا۔ امام پہلے گروہ کو ایک رکعت دو سجدوں کے ساتھ پڑھائے گا اور اس کے بعد یہ لوگ اپنے دوسرے ساتھیوں کی جگہ چلے جائیں گے پھر دشمن کے سامنے کھڑا ہونے والا دوسرا گروہ آئے گا۔

امام اسے ایک رکعت دو سجدوں کے ساتھ پڑھائے گا۔ امام تو سلام پھیر دے گا اور مقتدی واپس اپنی جگہ چلے جائیں گے۔ پھر دشمن کے مقابلے پر کھڑا ہونے والا گروہ آئے گا اور آکر ایک رکعت قرأت کے بغیر ادا کرے گا اور تشہد کے بعد سلام پھیر دے گا۔ یہ گروہ پھر دشمن کے سامنے چلا جائے گا اور دوسرا آکر قرأت اور دو سجدوں کے ساتھ ادا کرے گا۔

قاضی ابن ابی لیلیٰ کا قول ہے کہ اگر دشمن مسلمانوں کی صفوں اور قبلہ کے درمیان صف آرا ہو تو امام تمام لوگوں کو دو گروہوں میں تقسیم کر دے گا۔ تمام لوگ امام کے ساتھ تکبیر کہیں گے اور رکوع کریں گے لیکن سجدہ کرتے وقت پہلی صف امام کے ساتھ سجدے میں جائے گی اور دوسری صف دشمن کے سامنے کھڑی رہے گی جب یہ لوگ سجدہ کر کے اٹھ کھڑے ہوں گے تو دوسری صف والے سجدے میں جائیں گے۔

جب یہ لوگ سجدے سے فارغ ہو جائیں گے تو سیدھے کھڑے ہو جائیں گے پھر اگلی صف والے پیچھے آجائیں گے اور پچھلی صف والے آگے چلے جائیں گے۔ اس کے بعد امام سب کو دوسری رکعت اسی طرح پڑھائے گا جس طرح پہلی رکعت پڑھائی تھی۔ اگر دشمن قبلے کی پچھلی طرف ہو تو امام کے ساتھ ایک صف ہوگی جس کا منہ قبلے کی طرف ہوگا اور دوسری صف کا رخ دشمن کی طرف ہوگا۔

امام کے ساتھ سب تکبیر کہیں گے اور رکوع کریں گے۔ پھر امام کی ساتھ والی صف دو سجدے کرے گی اور اس کے بعد یہ لوگ واپس جاکر دشمن کی طرف رخ کر کے کھڑے ہو جائیں گے پھر دوسری صف والے آکر دو سجدے کریں گے اس کے بعد امام سب کو دوسری رکعت پڑھائے گا۔

سب کے سب امام کے ساتھ رکوع میں جائیں گے اور امام کے ساتھ والی صف کے لوگ سجدہ کریں گے پھر یہ لوگ دشمن کے سامنے جا کھڑے ہوں گے اور دوسرے لوگ آکر امام کے ساتھ سجدہ کریں گے اور سجدے سے فارغ ہو جائیں گے پھر امام سب کے ساتھ سلام پھیر دے گا۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ امام ابو یوسف سے صلوۃ الخوف کے بارے تین روایتیں منقول ہیں ایک روایت تو امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے قول کی مطابقت میں ہے۔

دوسری روایت ابن ابی لیلی کے قول کے مطابق ہے جب دشمن قبلے کی سمت موجود ہو۔ اگر دشمن غیر قبلہ کی سمت میں موجود ہو تو اس صورت میں روایت کے مطابق امام ابو حنیفہ کے قول کے ساتھ ہے۔

امام ابو یوسف سے تیسری روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد ایک امام صلوٰۃ الخوف نہیں پڑھائے گا بلکہ یہ نماز دوسری نمازوں کی طرح پڑھی جائے گی اور اسے دو امام پڑھائیں گے۔

سفیان ثوری سے امام ابو حنیفہ کے قول کی مطابقت میں روایت منقول ہے۔ ان سے ابن ابی لیلی کے قول کی مطابقت میں بھی روایت منقول ہے، ثوری نے کہا ہے کہ اگر تم اس طرح بھی پڑھ لو تو جائز ہے۔

امام مالک کا قول ہے کہ امام ایک گروہ کی امامت کرے گا اور دوسرا گروہ دشمن کے مقابلے میں کھڑا رہے گا۔ امام پہلے گروہ کو دو سجدوں کے ساتھ ایک رکعت پڑھائے گا اس کے بعد امام کھڑا رہے گا اور اس کے ساتھ والا گروہ خود دوسری رکعت ادا کرے گا اور تشہد کے بعد سلام پھیر لے گا۔ پھر یہ لوگ دشمن کے سامنے چلے جائیں گے اور دوسرے گروہ کی جگہ کھڑے ہو جائیں گے۔

اس کے بعد دوسرا گروہ آجائے گا امام انھیں دو سجدوں کے ساتھ ایک رکعت پڑھائے گا اس کے بعد یہ لوگ تشہد پڑھیں گے اور پھر امام سلام پھیر دے گا ، یہ لوگ کھڑے ہو کر خود باقیماندہ دوسری رکعت پوری کر لیں گے۔

ابن قاسم کہتے ہیں کہ امام مالک کا قول ہے کہ امام اس وقت تک سلام نہیں پھیرے گا جب تک دوسرا گروہ اپنی رکعت پوری نہیں کر لے گا اس کے بعد امام ان کے ساتھ سلام پھیرے گا۔

امام مالک کا یہ قول یزید بن رومان کی روایت کی بنا پر تھا۔ پھر امام مالک نے قاسم بن محمد کی روایت کی طرف رجوع کر لیا۔ اس روایت کے مطابق امام سلام پھیرلے گا پھر دوسرا گروہ قیام کرے گا اور اپنی رکعت پوری کرے گا۔

امام شافعی نے امام مالک کی طرح قول کیا ہے البتہ انھوں نے یہ کہا ہے کہ امام اس وقت تک سلام نہیں پھیرے گا جب تک دوسرا گروہ اپنی رکعت خود مکمل نہیں کر لے گا۔ اس کے بعد امام سب کے ساتھ سلام پھیرے گا۔

حسن بن صالح کا قول امام ابوحنیفہ کے قول کی طرح ہے البتہ انھوں نے یہ بھی کہا ہے کہ دوسرا گروہ جب امام کے ساتھ ایک رکعت پڑھ لے گا اور اس کے بعد امام سلام پھیرلے گا تو یہ گروہ خود اس رکعت کی ادائیگی کرے گا جو اس نے امام کے ساتھ نہیں پڑھا تھا اس کے بعد یہ گروہ واپس چلا جائے گا اور پہلا گروہ آکر اپنی باقی ماندہ نماز کی ادائیگی کرے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ صلوٰۃ الخوف کی کیفیت کے متعلق درج بالا تمام اقوال میں ظاہر قرآن کی موافقت کے لحاظ سے سب سے بڑھ کر اگر کوئی قول ہے تو وہ امام ابوحنیفہ اور امام محمد کا قول ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ قول باری ہے (وَاِذَا کُنْتَ فِیْھِمْ فَاَقَمْتَ لَھُمُ الصَّلٰوۃَ فَلْتَقُمْ طَآئِفَۃٌ مِّنْھُمْ مَّعَکَ۔

اس ضمن میں یہ بات موجود ہے کہ دوسرا گروہ دشمن کے سامنے موجود رہے گا اس لیے کہ ارشاد ہے (وَلْیَاْخُذُوْٓا اَسْلِحَتَھُمْ اور انھیں اپنا اسلحہ اپنے ہاتھوں میں رکھنا چاہیے) اس حکم سے وہ گروہ مراد لینا بھی درست ہے جو دشمن کے سامنے موجود رہتا ہے اور وہ گروہ بھی مراد ہو سکتا ہے جو نماز میں مصروف ہے۔

لیکن اولیٰ اور مناسب بات یہ ہے کہ اس سے مراد دشمن کے سامنے موجود گروہ مراد لیا جائے اس لیے کہ یہ گروہ تمام پڑھنے والے گروہ کی حفاظت پر مامور ہوتا ہے۔ اس سے یہ بات

بھی سمجھ میں آتی ہے کہ تمام لوگ امام کے ساتھ نماز میں شامل نہیں ہوں گے اگر سب کے سب امام کے ساتھ ہوتے تو پھر قرآن کے بیان کے مطابق صرف ایک گروہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نہ ہوتا بلکہ تمام کے تمام لوگ آپ کے ساتھ نماز میں شریک ہوتے، یہ بات آیت کے خلاف ہے۔

پھر ارشاد ہوا (فاذا سجدوا فلیکونوا من ورائکم جب یہ سجدہ کر لیں تو تمھارے پیچھے پہنچ جائیں۔ امام مالک کے مسلک کے مطابق پہلے اپنی نماز پوری کریں گے اور نماز پوری کرنے کے بعد دوسروں کے پیچھے چلے جائیں گے جبکہ آیت میں اللہ کا حکم یہ ہے کہ سجدہ کرنے کے بعد ہی وہ دوسروں کے پیچھے پہنچ جائیں یہ بات ہمارے قول کے موافق ہے۔

پھر ارشاد ہوا (ولتأت طائفة اخری لم یصلوا فلیصلوا معک۔ پھر دوسرا گروہ آجائے جس نے نماز نہیں پڑھی تھی وہ آکر تمھارے ساتھ نماز پڑھ لے) یہ بات دو معنوں پر دلالت کرتی ہے اول یہ کہ امام بنیادی طور پر تمام مسلمانوں کے دو گروہ بنائے گا۔ ایک گروہ تو اس کے ساتھ رہے گا اور ایک گروہ دشمن کے مقابلے میں کھڑا ہو گا جس طرح امام ابوحنیفہ کا قول ہے۔

اس لیے کہ قول باری ہے (ولتأت طائفة اخری) ہمارے مخالف کے مسلک کے مطابق یہ گروہ تو امام کے ساتھ ہو گا اس کے پاس نہیں آئے گا۔ دوسری وجہ یہ قول باری ہے (لم یصلوا فلیصلوا معک) یہ قول نماز کے ہر جز کی نفی کرتا ہے جب کہ ہمارے مخالف کا کہنا ہے کہ سب کے سب امام کے ساتھ نماز شروع کریں گے اس صورت میں وہ نماز کے کسی نہ کسی حصے کی ادائیگی کر لیں گے۔ جب کہ یہ بات آیت کے خلاف ہے۔

ہم نے آیت کے معنی کے یہ وجوہ جو ذکر کیے ہیں وہ امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے مسلک کے موافق ہیں۔ ہمارا یہ مسلک حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت سنت کے موافق بھی ہے۔ نیز اصول کے بھی مطابق ہے۔ وہ اس طرح کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (انما جعل الامام لیؤتم به فاذا رکع فارکعوا واذا سجد فاسجدوا امام اس لیے بنایا گیا ہے کہ اس کی اقتدا کی جائے اس لیے کہ جب وہ رکوع میں جائے تو تم بھی رکوع میں جاؤ اور جب وہ سجدے میں جائے تو تم بھی سجدے میں جاؤ)

نیز فرمایا (انی امرؤ قد بدنت فلا تبادرونی بالرکوع ولا بالسجود۔ میں ایسا شخص ہوں جس کا جسم فربہی کی بنا پر بھاری ہو چکا ہے اس لیے رکوع اور سجدے میں مجھ سے سبقت کرتے

کی کوشش نہ کرو)

ہمارے مخالف کا مسلک یہ ہے کہ پہلا گروہ اپنی نماز پوری کرکے امام سے پہلے ہی نماز سے باہر ہو جائے گا جبکہ اصول کے لحاظ سے بات یہ ہے کہ مقتدی امام کی متابعت پر مامور ہے اس کے لیے امام سے پہلے نماز سے خروج درست نہیں ہے۔ نیز ممکن ہے کہ امام کو سہو لاحق ہو جائے جس کی بنا پر مقتدی کو بھی سہو لازم ہو جائے۔ اب جو لوگ امام سے پہلے نماز سے نکل چکے ہوں گے ان کے لیے سجدہ سہو کرنا ممکن نہیں ہو گا۔

یہ قول ایک اور جہت سے اصول کی مخالفت کر رہا ہے وہ یہ کہ مقتدی تو اپنی نماز کی ادائیگی میں مشغول رہے گا اور امام افعال صلوٰۃ چھوڑ کر قیام یا جلوس کی شکل میں ساکن رہے گا اور اس طرح افعال صلوٰۃ میں مقتدی امام کی مخالفت کا مرتکب ہو گا اور امام مقتدی کی خاطر افعال صلوٰۃ کو ترک کرنے کا مرتکب قرار پائے گا۔

یہ بات امامت اور اقتدا دونوں کے مفہوم کی منافی ہے، امام کو مقتدی کی خاطر افعال صلوٰۃ سے باز رہنا پڑے گا۔ یہ دونوں وجوہ بھی خارج عن الاصول ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ صلوٰۃ الخوف میں جس طرح مشی یعنی چلنے کا جواز ہے اسی طرح امام سے قبل پہلے گروہ کی نماز سے فراغت بھی جائز ہو سکتی ہے اور ممکن ہے کہ نازک حالات کے پیش نظر صلوٰۃ الخوف کی یہ خصوصیت ہو۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ نماز کے اندر مشی کی نظیر اصول میں موجود ہے وہ یہ کہ شکست کھا کر بھاگنے والا سوار بالاتفاق چلتے چلتے نماز پڑھ سکتا ہے۔

اس طرح ہماری اس بات کی اصل اور بنیاد ہے جس پر سب کا اتفاق ہے۔ اس لیے مشی کی بنا پر صلوٰۃ الخوف کے فاسد نہ ہونے کا جواز نکل آیا۔ نیز ہمارے نزدیک یہ بات ثابت شدہ ہے کہ جس شخص کو نماز کے اندر حدوث لاحق ہو جائے، وہ نماز سے ہٹ کر وضو کرے گا اور نماز کے جس حصے میں اسے حدث لاحق ہو گیا تھا وہیں سے اگلا حصہ ادا کرے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کی روایت آئی ہے حضرت ابن عباسؓ اور حضرت عائشہؓ نے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

(من قاء او رعف فی صلوتہ فلینصرف ولیتوضأ ولیبن علی ما مضی من صلوتہ
جس شخص کو نماز کے اندر قے آجائے یا اس کی نکسیر پھوٹ جائے تو وہ نماز سے ہٹ کر وضو کرے

اور اپنی نماز کا جس قدر حصہ مکمل کر چکا ہے اس سے آگے شروع کر دے۔

اسی طرح ایک انسان رکوع کرتا ہے اور پھر پاؤں سے چلتے ہوئے صف میں داخل ہو جاتا ہے اس صورت میں اس کی نماز فاسد نہیں ہوتی۔ ایک دفعہ ایسا ہوا کہ جماعت شروع ہو گئی، حضرت ابوبکرہؓ مسجد نبوی میں داخل ہوئے۔ اس وقت لوگ رکوع میں تھے آپ نے فوراً رکوع کیا اور چلتے ہوئے صف میں شامل ہو گئے۔ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نماز پڑھا کر فارغ ہوئے تو آپ نے حضرت ابوبکرہؓ سے مخاطب ہو کر فرمایا۔

(زادک اللہ حرصاً ولا تعد اللہ تعالیٰ نماز کے لیے تمھارے شوق اور حرص کو اور زیادہ بڑھا دے، تمھیں دوبارہ ایسا کرنے کی ضرورت نہیں ہے) آپؐ نے انھیں نئے سرے سے نماز پڑھنے کا حکم نہیں دیا۔ اس طرح اصول میں نماز کے اندر چلنے کے نظائر موجود ہیں لیکن امام سے پہلے نماز سے نکل آنے کی کوئی نظیر موجود نہیں ہے اس لیے یہ جائز نہیں ہوگا۔

نیز نماز میں چلنے پر ہمارے اور امام مالک نیز امام شافعی کے مابین اتفاق ہے اور جب مشی فی الصلوٰۃ پر دلالت قائم ہو گئی تو ہم نے اسے تسلیم کر لیا۔ اس کے علاوہ دوسری بات کو اصول کی موافقت پر اس وقت تک محمول کرنا واجب ہے جب تک امام سے پہلے مقتدی کے خروج عن الصلوٰۃ کے جواز پر دلالت قائم نہ ہو جائے۔

ہماری بیان کردہ بات پر سنت کی جہت سے بھی دلالت ہو رہی ہے۔ ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی ہے، انھیں ابوداؤد نے، انھیں مسدد نے، انھیں یزید بن زریع نے معمر سے، انھوں نے زہری سے، انھوں نے سالم سے، انھوں نے اپنے والد سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک گروہ کو ایک رکعت نماز پڑھائی اور دوسرا گروہ دشمن کے سامنے کھڑا رہا۔ پھر پہلے گروہ کے لوگ پلٹ کر دوسرے گروہ کی جگہ آ گئے اور دشمن کے سامنے کھڑے ہو گئے۔

دوسرا گروہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے پہنچ گیا اور آپ نے اسے دوسری رکعت پڑھائی پھر آپ نے سلام پھیر دیا۔ پھر یہ لوگ کھڑے ہو گئے اور نماز پوری کر لی۔ پھر پہلے گروہ نے اپنی نماز پوری کر لی۔

ابوداؤد نے کہا ہے کہ نافع اور خالد بن معدان نے بھی حضرت ابن عمرؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کی روایت کی ہے۔ ابوداؤد نے مزید کہا ہے کہ مسروق اور یوسف بن مہران نے حضرت ابن عباسؓ سے یہی قول نقل کیا ہے۔ اسی طرح یونس نے حسن سے اور انھوں

نے حضرت ابو موسیٰؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے اسی طرح نماز ادا کی تھی۔ حضرت ابن عمرؓ کا یہ قول کہ ان لوگوں نے ایک رکعت ادا کی اور ان لوگوں نے ایک رکعت ادا کی۔

یہ اس پر محمول ہے کہ انھوں نے اس طریقے پر ایک ایک رکعت ادا کی جس طریقے پر ادا کرنا جائز تھا وہ اس طرح کہ دوسرا گروہ پہلے گروہ کی جگہ پر لوٹ آیا۔ پھر پہلا گروہ آیا اور اس نے ایک رکعت پڑھ لی اور سلام پھیرنے کے بعد واپس چلا گیا، پھر دوسرا گروہ آیا اور ایک رکعت ادا کر کے سلام پھیر لیا۔

اس بات کو خصیف کی روایت میں بیان کیا گیا ہے جو انھوں نے ابو عبیدہ سے نقل کی ہے، انھوں نے حضرت عبداللہ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بنو سلیم کی سیاہ پتھروں والی زمین میں صلوٰۃ الخوف ادا کی تھی، آپ قبلہ رخ کھڑے ہو گئے، دشمن کا رخ قبلے کی دوسری سمت تھا، آپ کے ساتھ ایک صف کھڑی ہو گئی، دوسری صف ہتھیار لے کر دشمن کے رخ کھڑی ہو گئی۔

آپ نے تکبیر رکھی اور آپ کے ساتھ موجود صف والوں نے بھی تحریمہ باندھ لیا۔ پھر آپ رکوع میں گئے اور آپ کے ساتھ ان لوگوں نے بھی رکوع کیا، پھر یہ لوگ واپس ہوئے اور ہتھیار ہاتھوں میں لے کر دشمن کے سامنے کھڑے ہو گئے۔ دوسری صف والے اپنی جگہ سے چل کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ آکر قیام میں شامل ہو گئے۔ آپ نے ان کے ساتھ رکوع و سجدہ کیا اس کے بعد آپ نے سلام پھیر دیا۔

آپ کے ساتھ دوسری رکعت پڑھنے والے چلے گئے اور پہلی صف والے واپس آ گئے، انھوں نے ایک رکعت پڑھ کر ہتھیار اٹھا لیے پھر دوسرے گروہ کے لوگوں نے آکر ایک رکعت پڑھ لی، اس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی دو رکعتیں ہوئیں اور دونوں گروہوں کی ایک ایک رکعت ہوئی۔

اس روایت میں یہ بیان ہوا کہ دوسرا گروہ پہلی رکعت ادا کرنے سے پہلے واپس چلا گیا تھا یعنی دوسرے گروہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ دوسری رکعت ادا کی تھی اور پہلی رکعت ادا کرنے سے پہلے واپس محاذ پر چلا گیا تھا، یہ اس صورت کی وضاحت ہے جسے حضرت ابن عمرؓ نے اپنی روایت میں اجمالاً بیان کیا تھا۔

حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت میں جسے ابن فضیل نے خصیف سے، انھوں نے ابو عبیدہ سے اور انھوں نے حضرت عبداللہ بن مسعود سے نقل کیا ہے یہ مذکور ہے کہ دوسرے گروہ نے پہلے گروہ کی طرف سے باقیماندہ ایک رکعت کی ادائیگی سے پہلے ہی خود ایک رکعت ادا کر لی تھی۔

لیکن درست بات وہی ہے جس کا ہم نے پہلے ذکر کیا ہے اس لیے کہ پہلے گروہ کو ابتدا ہی سے نماز باجماعت مل گئی تھی اور دوسرے گروہ کو نہیں ملی تھی اس لیے دوسرے گروہ کے لیے پہلے گروہ سے قبل نماز سے خروج جائز نہیں ہوا۔

نیز پہلے گروہ کے لیے جب یہ حکم تھا کہ وہ نماز دو جگہوں پر ادا کرے تو دوسرے گروہ کے لیے بھی یہی حکم ہوگا کہ وہ دو مقامات پر اپنی نماز مکمل کرے ایک مقام پر نہیں۔ اس لیے کہ صلوٰۃ الخوف کی صورت یہی ہوتی ہے کہ وہ دو گروہوں پر مساوی طور پر منقسم ہوتی ہے۔

امام مالک نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جو انھوں نے یزید بن رومان سے روایت کی ہے، انھوں نے اس کی روایت صالح بن خوات سے کی ہے اور صالح نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسے ارسال کی صورت میں نقل کیا ہے۔ یعنی درمیان میں صحابی کا واسطہ موجود نہیں ہے۔ اس میں مذکور ہے کہ دوسرے گروہ نے دوسری رکعت حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے ہی پڑھ لی تھی۔

اس بات کی روایت یزید بن رومان کے سوا اور کسی نے نہیں کی ہے۔ یزید کی اس روایت کے خلاف شعبہ نے عبدالرحمٰن بن القاسم سے، انھوں نے اپنے والد سے، انھوں نے صالح بن خوات سے اور انھوں نے حضرت سہل بن ابی حثمہ رضی سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں صلوٰۃ الخوف پڑھائی تھی، ایک صف آپ کے پیچھے کھڑی ہوگئی اور ایک صف دشمن کے سامنے کھڑی ہوگئی۔

آپ نے انھیں ایک رکعت پڑھائی پھر یہ لوگ چلے گئے اور دوسرے لوگ آگئے آپ نے انھیں ایک رکعت پڑھائی پھر لوگوں نے کھڑے ہو کر ایک ایک رکعت پڑھ لی۔ اس حدیث میں یہ مذکور ہے کہ پہلے گروہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے خروج عن الصلوٰۃ کے بعد دوسری رکعت ادا کی۔

یہ روایت اس بنا پر اولیٰ ہے کہ ہم نے گزشتہ سطور میں ان دلائل کا ذکر کیا ہے جن کا تعلق اصول سے ہے اور جو اس روایت کے حق میں جاتے ہیں۔ یحییٰ بن سعید نے قاسم سے اور انھوں نے صالح سے یزید بن رومان کی نقل کردہ روایت بھی بیان کی ہے۔

امام مالک کی روایت میں جو انھوں نے یزید بن رومان سے نقل کی ہے یہ بھی مذکور ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ صلوٰۃ الخوف غزوہ ذات الرقاع کے موقعہ پر پڑھائی تھی یحییٰ

بن کثیر نے ابوسلمہ سے اور انھوں نے حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے جس میں حضرت جابرؓ نے یہ فرمایا کہ ہم غزوۂ ذات الرقاع میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ تھے۔

آپ نے ان میں سے ایک گروہ کو دو رکعتیں پڑھائیں پھر یہ لوگ چلے گئے اور دوسرے لوگ آ گئے آپ نے انھیں بھی دو رکعتیں پڑھائیں۔ اس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے چار رکعتیں پڑھیں اور ہر گروہ نے دو رکعتیں پڑھیں۔ یہ بات یزید بن رومان کی روایت کے اضطراب کی نشاندہی کرتی ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے صلوٰۃ الخوف کی کئی اور صورتیں بھی نقل ہوئی ہیں۔ حضرت ابن مسعودؓ حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابن عمرؓ، حضرت جابرؓ، حضرت حذیفہؓ اور حضرت زید بن ثابت کا اس پر اتفاق ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک گروہ کو ایک رکعت پڑھائی اس دوران دوسرا گروہ دشمن کی طرف رخ کیے کھڑا رہا پھر آپ نے دوسرے گروہ کو ایک رکعت پڑھائی۔

ان میں سے کسی نے بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی فراغت سے پہلے اپنی بقیہ نماز ادا نہیں کی۔ صالح بن خوات نے اس سلسلے میں جو روایت کی ہے اس کا ہم نے پہلے ذکر کر دیا ہے، ان سے آگے روایت کرنے والوں کے الفاظ میں اختلاف ہے۔

ابوعیاش زرقی نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے صلوٰۃ الخوف کے سلسلے میں جو روایت کی ہے وہ اس مسلک کی عکاسی کرتی ہے جس کی ہم نے قاضی ابن ابی لیلیٰ اور امام ابویوسف سے حکایت کی ہے اس کا تعلق اس صورت سے ہے جبکہ دشمن کا قیام قبلے کی طرف ہو۔

ایوب اور ہشام نے ابوالزبیر سے، انھوں نے حضرت جابرؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی مفہوم کی روایت کی ہے۔ اسی طرح کی روایت داؤد بن حصین نے عکرمہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے بھی کی ہے۔ اسی طرح عبدالملک نے عطاء سے اور انھوں نے حضرت جابرؓ سے یہ روایت کی ہے۔

قتادہ نے حسن سے، انھوں نے حطان سے اور انھوں نے حضرت ابوموسیٰؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے اسی طرح صلوٰۃ الخوف ادا کی تھی۔ عکرمہ بن خالد نے مجاہد سے انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہی روایت کی ہے۔ حضرت ابن عباسؓ اور حضرت جابرؓ سے اس سلسلے میں ایک روایت کا ہم نے پہلے ذکر کیا ہے تاہم اس بارے میں ان دونوں حضرات سے مختلف روایتیں منقول ہیں۔

اس بارے میں ایک اور نوعیت کی روایت بھی منقول ہے۔ ہمیں محمد ابن بکر نے یہ روایت سنائی ہے۔ انھیں ابو داؤد نے، انھیں حسن علی نے، انھیں ابو عبدالرحمٰن المقری نے، انھیں حیوہ بن شریح اور ابن ابی لہیعہ نے، انھیں ابوالاسود نے، انھوں نے عروہ بن الزبیر کو مروان بن الحکم سے یہ روایت بیان کرتے ہوئے سنا تھا کہ مروان نے حضرت ابوہریرہؓ سے یہ پوچھا تھا کہ آیا انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ کبھی صلوٰۃ الخوف ادا کی تھی۔ حضرت ابوہریرہؓ نے اثبات میں اس کا جواب دیا تھا۔

پھر مروان کے پوچھنے پر کہ کب ادا کی تھی۔ آپ نے فرمایا تھا "غزوہ نجد کے سال" حضور صلی اللہ علیہ وسلم عصر کی نماز کے لیے کھڑے ہوئے۔ ایک گروہ آپ کے ساتھ کھڑا ہو گیا اور دوسرا گروہ دشمن کے سامنے قبلے کی طرف پشت کر کے کھڑا ہو گیا۔ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تکبیر تحریمہ کہی تو دونوں گروہوں نے آپ کے ساتھ ہی تحریمہ باندھ لیا۔

پھر آپ نے ایک دفعہ رکوع کیا اور آپ کے ساتھ گروہ نے بھی رکوع کیا پھر آپ سجدے میں گئے آپ کے ساتھ والے لوگ بھی سجدے میں چلے گئے اور دوسرے گروہ میں شامل لوگ دشمن کے سامنے قیام کی حالت میں رہے پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قیام کیا اور آپ کے ساتھ والے لوگ کھڑے ہو گئے اور دشمن کے بالمقابل جا کر صف آرا ہو گئے۔

جو گروہ دشمن کے سامنے تھا وہ آ گیا اور اس نے رکوع وسجدہ کیا۔ اس دوران حضور صلی اللہ علیہ وسلم قیام کی حالت میں رہے، جب یہ لوگ سجدے سے فارغ ہو کر قیام کی حالت میں آ گئے تو آپ نے دوسری دفعہ رکوع کیا، یہ لوگ بھی آپ کے ساتھ رکوع میں چلے گئے، پھر آپ سجدے میں گئے اور یہ لوگ بھی آپ کے ساتھ ہی سجدے میں گئے۔

اس کے بعد دشمن کے مقابلے میں صف آرا لوگ آ گئے انھوں نے رکوع اور سجدہ کیا اس دوران حضور صلی اللہ علیہ وسلم قعدہ میں بیٹھے رہے، جب یہ لوگ قعدہ کی حالت میں آ گئے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سلام پھیرا اور آپ کے ساتھ تمام لوگوں نے سلام پھیر لیا۔ اس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دو رکعتیں پڑھیں اور ہر ایک گروہ نے ایک ایک رکعت پڑھی۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے صلوٰۃ الخوف کی ایک اور صورت بھی مروی ہے۔ ہمیں محمد بن بکر نے اس کی روایت کی ہے، انھیں ابو داؤد نے، انھیں عبیداللہ بن معاذ نے، انھیں ان کے والد نے، انھیں الاشعث نے حسن سے، انھوں نے حضرت ابوبکرہؓ سے انھوں نے فرمایا کہ

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہر کی نماز صلوٰۃ الخوف کی صورت میں پڑھائی۔ بعض لوگوں نے آپ کے پیچھے صف باندھ لی اور بعض نے دشمن کے بالمقابل صف سیدھی کر لی۔

آپ نے دو رکعتیں پڑھائیں اور سلام پھیر لیا۔ پھر یہ لوگ دشمن کے بالمقابل جا کر کھڑے ہو گئے اور دوسرے لوگ آپ کے پیچھے پہنچ گئے، آپ نے انھیں دو رکعتیں پڑھائیں اور سلام پھیر دیا۔ اس طرح آپ کی چار رکعتیں ہوئیں اور آپ کے اصحاب کی دو دو رکعتیں حسن صلوٰۃ الخوف کی اسی صورت کا فتویٰ دیا کرتے تھے۔

ابو داؤد کہتے ہیں کہ یحییٰ بن کثیر نے ابوسلمہ سے، انھوں نے حضرت جابرؓ بن عبداللہ سے، اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی طرح کی روایت کی ہے۔ سلیمان الیشکری نے نے بھی حضرت جابر بن عبداللہ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی طرح کی روایت کی ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم نے اس سے پہلے یہ بیان کر دیا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ اور حضرت جابرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے ہر گروہ کو ایک ایک رکعت پڑھائی تھی اور اس طرح آپ کی دو رکعتیں ہوئی تھیں اور ہر گروہ کی ایک ایک رکعت ہوئی تھی۔ ہمارے نزدیک یہ صورت اس پر محمول ہے کہ جماعت کی شکل میں ایک رکعت پڑھی گئی تھی اور اس کی ادائیگی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اقتدا میں ہوئی تھی۔ قاضی ابن ابی لیلیٰ اور امام ابو یوسف نے، جبکہ دشمن قبلے کی طرف ہو، ابوعیاش زرقی کی روایت کو اختیار کیا جس کا ہم نے پہلے تذکرہ کیا ہے۔

اس بات کی گنجائش موجود ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صلوٰۃ الخوف مختلف طریقوں سے پڑھائی ہو جن کا ذکر مذکورہ بالا روایات میں موجود ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک نماز تو تھی نہیں کہ اس کے بارے میں روایات کے اندر تضاد بیانی اور منافات پیدا ہو جائے بلکہ مختلف مقامات پر صلوٰۃ الخوف کی صورت میں کئی نمازیں پڑھی گئی تھیں۔

ابوعیاش کی روایت میں عسفان کے مقام پر اور حضرت جابرؓ کی روایت میں بطن النخل کے مقام پر اور حضرت ابوہریرہ کی روایت میں غزوۂ نجد کے موقعہ پر ان نمازوں کی ادائیگی ہوئی تھی۔ اس روایت میں یہ بھی ہے کہ غزوۂ ذات الرقاع کے موقعہ پر یہ نماز ادا کی گئی تھی۔ بنو سلیم کی سیاہ پتھروں والی زمین میں اس کی ادائیگی کا ذکر آیا ہے۔

ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ان میں سے بعض مقامات پر کئی نمازیں پڑھی گئیں، اس لیے کہ حضرت جابرؓ سے منقول روایات میں سے بعض کے اندر ان کا بیان ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر گروہ کو دو دو رکعتیں پڑھائی تھیں اس میں یہ بھی مذکور ہے کہ یہ نماز آپ نے غزوہ ذات الرقاع میں پڑھائی تھی۔

ادھر صالح بن خوات کی روایت میں بھی مذکور ہے کہ آپ نے اسی غزوہ کے موقعہ پر یہ نماز پڑھائی تھی۔ یہ دونوں روایتیں اگرچہ ایک ہی مقام کا ذکر کرتی ہیں لیکن دونوں میں اس لحاظ سے اختلاف ہے کہ ایک میں نماز کی جس کیفیت کا ذکر ہے وہ دوسری روایت میں بیان کردہ کیفیت سے بالکل جدا ہے۔

اسی طرح ابو عیاش زرقی کی روایت میں ذکر ہے کہ آپ نے عسفان کے مقام پر یہ نماز پڑھائی تھی۔ دوسری طرف حضرت ابن عباسؓ نے بھی عسفان ہی کے مقام پر اس نماز کا ذکر کیا ہے لیکن نماز کی کیفیت کا ذکر کبھی اس طرح کرتے ہیں جو ابو عیاش کی روایت میں مذکور ہے اور کبھی اس سے مختلف کیفیت کا تذکرہ کرتے ہیں۔

ان آثار و روایات میں موجود اختلاف اس پر دلالت کرتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان نمازوں کو مختلف طریقوں سے ادا کیا ہے جیسا کہ روایات کے اندر مذکور ہے، آپ نے ان کی ادائیگی میں وقت کے تقاضے، احتیاط اور دشمن کے مکر و فریب سے بچاؤ کے پہلوؤں کو مدنظر رکھا ہے اور وہ طریقہ اختیار فرمایا ہے جو چوکنا اور باخبر رہنے سے قریب تر تھا جسے بروئے کار لانے کا اللہ نے اس آیت میں حکم دیا ہے۔

(وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ ۔ وَدَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ تَغْفُلُونَ عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ وَأَمْتِعَتِكُمْ فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُمْ مَيْلَةً وَاحِدَةً ۔ اور وہ بھی چوکنا رہے اور اپنا اسلحہ لیے رہے کیونکہ کفار اس تاک میں ہیں کہ تم اپنے ہتھیاروں اور اپنے سامان کی طرف سے ذرا غافل ہو تو وہ تم پر یکبارگی ٹوٹ پڑیں)

اس بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ان روایات کے اندر فقہاء کے مختلف اقوال کے لیے اجتہاد کی گنجائش پیدا ہو گئی ہے تاہم ہمارے نزدیک اولیٰ روایت وہ ہے جس میں ظاہر کتاب اللہ اور اصول کی موافقت پائی جاتی ہے۔

یہ کہنا بھی درست ہے کہ ان تمام صورتوں میں ایک صورت کا حکم باقی اور ثابت ہے

اور بقیہ تمام صورتیں منسوخ ہیں اور یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ تمام صورتیں ثابت اور غیر منسوخ ہیں تاکہ ان کا دائرہ وسیع ہو جائے ان میں آسانی پیدا ہو جائے اور اگر کوئی شخص ان میں سے کسی صورت کو بطور مسلک اختیار کر لے تو اس کے لیے کوئی تنگی نہ ہو۔

اس میں گفتگو کا دائرہ صرف افضل صورت تک محدود رہ جائے گا۔ اس کی مثال روایات کا وہ اختلاف ہے جو اذان میں ترجیع، اقامت میں تثنیہ، تکبیرات عیدین اور تکبیرات تشریق اور اسی قسم کے دوسرے امور کے اندر ہے۔

ان امور میں فقہاء کی گفتگو اور بحث کا دائرہ صرف افضل صورت تک محدود ہوتا ہے اس لیے جو فقیہ بھی ان میں سے کوئی صورت بطور مسلک اختیار کر لیتا ہے اس کے خلاف سخت رویہ اپنایا نہیں جا سکتا۔ البتہ ہمارے نزدیک اولیٰ صورت وہ ہوتی ہے جو ظاہر کتاب اللہ اور اصول کے موافق ہو۔

حضرت جابرؓ اور حضرت ابو بکرہؓ کی روایت میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر گروہ کو دو رکعتیں پڑھائی تھیں، اس کی یہ تاویل ہو سکتی ہے کہ آپ اس وقت مسافر نہیں تھے بلکہ مقیم تھے۔ اسی طرح ان دونوں حضرات کا یہ قول کہ آپ نے دو رکعتوں کے درمیان سلام پھیر دیا تھا اس سے یہ مراد لی جا سکتی ہے کہ تشہد کا سلام تھا قعدہ اخیرہ کا سلام نہیں تھا۔

اس لیے ظاہر روایت اس صورت کی جس طور پر مقتضی ہے ظاہر کتاب اللہ اس کی نفی کرتا ہے کیونکہ ارشاد باری ہے فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِنْ وَرَائِكُمْ۔

ان میں سے ایک گروہ تمہارے ساتھ کھڑا ہو اور اسلحہ لیے رہے۔ پھر جب وہ سجدہ کر لے تو پیچھے چلا جائے جب کہ ظاہر حدیث اس کا موجب ہے کہ یہ لوگ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سجدے کے بعد اسی حالت میں نماز پڑھیں جس حالت میں وہ سجدے سے پہلے تھے۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم صحرا میں کس طرح مقیم ہو سکتے تھے، یہ ذات الرقاع کا مقام تھا، یہاں اقامت کی کوئی صورت نہیں تھی اور نہ ہی یہ جگہ مدینہ منورہ سے قریب تھی۔ اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ ممکن ہے آپ جب مدینہ منورہ سے نکلے ہوں تو آپ نے تین دنوں کے سفر کا ارادہ نہ کیا ہو اور آپ جہاں بھی پہنچتے ہوں وہاں ایک یا

دو دنوں کے سفر ہی کا ارادہ کرنے ہوں۔

اس طرح ہمارے نزدیک آپ کی حیثیت مقیم کی ہے کیونکہ آپ نے تین دنوں کے سفر کا ارادہ نہیں کیا تھا اگرچہ آپ صحرا میں تھے۔ اس میں یہ احتمال بھی ہے کہ یہ اس وقت کی بات تھی جب فرض نماز دہرائی جاسکتی تھی اور ہمارے نزدیک اب یہ منسوخ ہے۔ علاوہ ازیں اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے روایت کے مطابق چار رکعتیں پڑھی ہوں گی تو یہ صلوٰۃ الخوف نہیں ہوگی بلکہ یہ نماز بھی تمام دوسری نمازوں کی طرح ہوگی اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ صلوٰۃ الخوف حالت امن میں پڑھی جانے والی تمام نمازوں سے مختلف ہوتی ہے۔

امام ابویوسف کا یہ قول کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اب صلوٰۃ الخوف نہیں پڑھی جائے گی اور اگر کوئی ایسی صورت پیش آجائے تو پھر ایک امام نہیں پڑھائے گا بلکہ دو امام پڑھائیں گے، تو دراصل ان کا ذہن ظاہر قول باری (وَاِذَا کُنْتَ فِیْھِمْ فَاَقَمْتَ لَھُمُ الصَّلٰوۃَ) کی طرف گیا ہے۔

اللہ تعالیٰ نے اس نماز کو اس صورت کے ساتھ مخصوص کر دیا ہے جب کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان کے درمیان موجود ہوں۔ اللہ تعالیٰ نے اس طریقے پر نماز کی ادائیگی کی اباحت اس لیے کر دی تاکہ لوگوں کو آپ کی اقتدا میں نماز پڑھنے کی وہ سعادت اور فضیلت حاصل ہو جائے جو کسی اور کے پیچھے پڑھ کر کبھی حاصل نہیں ہوسکتی۔

اس لیے آپ کے بعد اب دو اماموں کے ذریعے یہ نماز پڑھی جاسکتی ہے کیونکہ فضیلت کے اعتبار سے دوسرے امام کے پیچھے پڑھی ہوئی نماز کا جو درجہ ہوگا پہلے امام کے پیچھے پڑھی گئی نماز کا بھی وہی درجہ ہوگا اس لیے ایک امام کے پیچھے پڑھنے کے لیے آنے جانے، قدموں سے چلنے اور قبلے کی طرف پیٹھ کرنے کی ضرورت نہیں رہے گی کیونکہ یہ تمام افعال نماز کے منافی ہیں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (وَاِذَا کُنْتَ فِیْھِمْ) میں خطاب کی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تخصیص اس بات کی موجب نہیں ہے کہ اس کا دائرہ صرف آپ کی ذات تک محدود ہے اور دوسرے لوگ اس سے خارج ہیں اس لیے کہ جس ذات نے (وَاِذَا کُنْتَ فِیْھِمْ فَاَقَمْتَ لَھُمُ الصَّلٰوۃَ) فرمایا اسی ذات کا یہ بھی ارشاد ہے۔

(وَاتَّبِعُوْہُ۔ رسول کی اتباع کرو) اس لیے جب ہم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک عمل کرتے

ہوئے دیکھا تو اب ہم پر اس عمل میں آپ کی اتباع لازم ہوگئی اور اتباع بھی اسی طریقے کے مطابق جس طریقے پر آپ نے وہ عمل سرانجام دیا تھا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ قول باری (خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ۔ آپ ان کے اموال میں سے صدقہ یعنی زکوٰۃ وصول کریں کہ اس کے ذریعے آپ انھیں پاک کردیں) نے یہ واجب نہیں کیا کہ زکوٰۃ کی وصولی کا حکم صرف آپ کی ذات کے ساتھ مخصوص ہے اور آپ کے بعد آنے والے ائمۃ المسلمین اس کی وصولی نہیں کرسکتے۔

اس طرح قول باری ہے (اِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ۔ جب ایمان لانے والی عورتیں آپ کے پاس بیعت کرنے کی غرض سے آئیں) اسی طرح (وَاَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ۔ اور آپ ان کے درمیان اس کتاب کے مطابق فیصلہ کریں جو اللہ نے آپ پر نازل فرمائی ہے)۔

اسی طرح (فَاِنْ جَاءُوْكَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ اگر یہ تمھارے پاس آئیں تو ان کے درمیان فیصلہ کردیں) ان آیات میں خطاب کی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کے ساتھ تخصیص ہے لیکن آپ کے بعد آنے والے ائمۃ المسلمین اور خلفاء بھی آپ کے ساتھ اس حکم میں مراد ہیں۔

رہ گئی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نماز کی فضیلت کے حصول کی بات تو یہ نماز میں چلنے پھرنے قبلے کی طرف سے رُخ موڑنے اور نماز کے بعض فرض افعال کو ترک کرنے کی اباحت کی علت نہیں بن سکتی ہے۔ اس لیے کہ جب یہ بات معلوم تھی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نماز کی ادائیگی فرض نہیں ہے۔ —— تو پھر یہ کہنا درست نہیں ہوسکتا کہ لوگوں کو فضیلت کے حصول کی خاطر ترک فرض کا حکم دیا گیا تھا جب بات اس طرح ہے تو پھر ادراک فضیلت کو اس حکم کی علت بنانا درست نہیں ہے اور جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ صلوٰۃ الخوف کی ادائیگی جائز تھی اسی طرح آپ کے بعد بھی آپ سے منقول طریقوں کے مطابق اس کی ادائیگی کا جواز درست ہے۔

صحابہ کی ایک جماعت سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد صلوٰۃ الخوف کی ادائیگی کا جواز منقول ہے۔ ان میں حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت زید بن ثابتؓ، حضرت ابو موسیٰؓ، حضرت حذیفہؓ، حضرت سعید بن العاصؓ، حضرت عبدالرحمٰن بن سمرہؓ اور دوسرے حضرات شامل ہیں۔

دوسری طرف کسی صحابی سے کوئی ایسی روایت مروی نہیں ہے جو اس مسلک کے خلاف جاتی ہو، اس جیسی صورت حال کے تحت اجماع کا انعقاد ہوجاتا ہے جس سے اختلاف کی کسی کو گنجائش نہیں ہوتی۔ واللہ اعلم۔

مغرب کی نماز کے متعلق اختلاف رائے کا بیان

امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد، امام مالک، حسن بن صالح، اوزاعی اور امام شافعی کا قول ہے کہ اگر مغرب کی نماز صلوٰۃ الخوف کی صورت میں پڑھی جائے گی تو امام پہلے گروہ کو دو رکعتیں اور دوسرے گروہ کو ایک رکعت پڑھائے گا۔

البتہ امام مالک اور امام شافعی کا مسلک یہ ہے کہ دو رکعتیں پڑھا کر امام قیام کی صورت میں ٹھہرا رہے گا یہاں تک کہ لوگ تیسری رکعت پڑھ کر اپنی نماز مکمل کر لیں گے پھر جب دوسرا گروہ آجائے گا تو امام انھیں تیسری رکعت پڑھا کر سلام پھیر دے گا اور اس کے ساتھ ایک رکعت پڑھنے والے کھڑے ہو کر باقی ماندہ دو رکعتیں پڑھ لیں گے۔

امام شافعی کا قول ہے کہ اگر امام چاہے تو قعدہ کی صورت میں بیٹھا رہے یہاں تک کہ پہلا گروہ اپنی نماز مکمل کرلے اور اگر چاہے تو قیام کی حالت میں ٹھہرا رہے۔ امام دوسرے گروہ کے اختتام صلوٰۃ پر ہی سلام پھیرے گا۔

سفیان ثوری کا قول ہے کہ ایک گروہ امام کے پیچھے صف باندھ کر کھڑا ہو جائے گا اور دوسرا گروہ دشمن کے بالمقابل صف آرا رہے گا۔ امام انھیں ایک رکعت پڑھائے گا یہ لوگ محاذ پر چلے جائیں گے اور دوسرے لوگ آجائیں گے اور امام انھیں ایک رکعت پڑھائے گا۔ یہ لوگ قعدہ کریں گے۔ جب امام قیام کی حالت میں آجائے گا تو یہ لوگ پہلے لوگوں کی جگہ مورچوں پہ پہنچ جائیں گے۔

جو واپس آکر رکوع اور سجدہ کریں گے اس دوران امام قیام کی حالت میں رہے گا اس لیے کہ امام کی قرأت ان کی قرأت ہوگی۔ پھر یہ لوگ قعدہ کریں گے پھر قیام کی حالت میں آکر امام کے ساتھ تیسری رکعت پڑھیں گے جب قعدہ کرلیں اور امام سلام پھیرے گا تو یہ لوگ مورچوں پر واپس

پہنچ جائیں گے اور وہاں موجود لوگ واپس آکر دو رکعتیں پڑھیں گے۔

اس مسلک کو اختیار کرتے ہوئے سفیان ثوری کا ذہن اس طرف گیا ہے کہ امام پر دو گروہوں کے درمیان نماز میں تعدیل یعنی مساوات قائم رکھنا ضروری ہے اس طرح امام ہر گروہ کو ایک رکعت پڑھائے گا لیکن ثوری کے ذہن سے یہ بات اس وقت نکل گئی ۔ ــــــــــ جب انھوں نے پہلے گروہ کے لیے یہ گنجائش پیدا کر دی کہ وہ امام کے ساتھ پہلی اور تیسری رکعت ادا کرے گا جبکہ دوسرا گروہ امام کے ساتھ صرف دوسری رکعت ادا کرے گا۔ سفیان ثوری کا یہ بھی قول ہے کہ اگر امام مقیم ہو اور وہ ظہر کی نماز صلوۃ الخوف کی صورت میں پڑھائے تو اس صورت میں پہلے گروہ کو دو رکعتیں اور دوسرے گروہ کو دو رکعتیں پڑھائے گا۔

انھوں نے نماز کو لوگوں میں اس طریقے پر تقسیم نہیں کیا کہ ہر گروہ کے بالمقابل امام کے ساتھ ایک ایک رکعت آجائے۔ سفیان ثوری کا یہ مسلک ایک اور وجہ سے بھی اصول کے خلاف ہے وہ یہ کہ اس میں امام کے لیے قیام کی صورت میں کھڑا رہنے کا حکم ہے تا وقتیکہ پہلا گروہ دوسری رکعت سے فارغ نہ ہو جائے۔

یہ بات اصول کے خلاف ہے جیسا کہ ہم نے سابقہ سطور میں امام مالک اور امام شافعی کے مسلک پر بحث کرتے ہوئے بیان کیا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

معرکہ کارزار گرم ہونے کے دوران نماز کی ادائیگی کے متعلق

فقہاء کے درمیان اختلاف رائے کا بیان

امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف اور امام محمد نیز زفر کا قول ہے کہ جب معرکہ کارزار گرم ہو تو اس دوران نماز نہیں پڑھی جائے گی۔ اگر نماز پڑھتے ہوئے نمازی نے قتال بھی شروع کر دیا تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔

امام مالک اور سفیان ثوری کا قول ہے کہ قتال کے دوران اگر رکوع اور سجود کی قدرت نہیں ہوگی تو اشارے سے نماز ادا کرے گا۔ حسن بن صالح کا قول ہے کہ اگر قتال کی وجہ سے رکوع کی قدرت نہیں ہوگی تو اس صورت میں ہر رکعت کے بدلے ایک تکبیر کہے گا۔

امام شافعی کا قول ہے کہ نماز کے دوران اگر تلوار سے ضرب یا نیزے سے وار کرے گا تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے لیکن اگر مسلسل شمشیر زنی یا نیزہ بازی کرے گا یا کوئی طویل عمل کرے گا تو اس کی نماز باطل ہو جائے گی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قتال کی وجہ سے نماز کے باطل ہو جانے کی دلیل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مختلف مواقع پر صلوٰۃ الخوف ادا کی ہے جس کا ہم نے پہلے ذکر کیا ہے۔ لیکن آپ نے غزوہ خندق کے موقع پر چار نمازیں نہیں پڑھیں یہاں تک کہ رات کا کچھ حصہ گزر گئی۔ پھر آپ نے یہ فرمایا (ملأ اللہ بیوتھم و قبورھم نارا کما شغلونا عن الصلوٰۃ الوسطیٰ۔ اللہ تعالیٰ ان کے گھروں اور قبروں کو آگ سے اس طرح بھر دے جس طرح انھوں نے ہمیں صلوٰۃ الوسطیٰ سے مشغول رکھا) پھر آپ نے ان نمازوں کی اسی ترتیب سے قضا دی جس ترتیب سے یہ قضا ہوئی تھیں۔ آپ نے یہ بتایا کہ قتال نے آپ کو نماز کی ادائیگی سے مشغول رکھا۔ اگر قتال کے دوران نماز کی اجازت ہوتی تو آپ انھیں ہرگز ترک نہ کرتے جس طرح آپ نے

قتال نہ ہونے کی صورت میں خوف کی حالت کے اندر اسے ترک نہیں کیا۔ غزوۂ خندق سے پہلے ہی خوف کی حالت میں نماز فرض تھی کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوۂ ذات الرقاع میں صلوٰۃ الخوف پڑھی تھی۔

محمد بن اسحٰق اور واقدی دونوں نے بیان کیا ہے کہ غزوۂ ذات الرقاع غزوہ خندق سے پہلے ہوئی تھی۔ اس لیے یہ بات ثابت ہو گئی کہ قتال نماز کے منافی ہے اور قتال کے ساتھ نماز درست نہیں ہوتی۔ نیز جب قتال ایسا فعل ہے جس کی وجہ سے خوف نہ ہونے کی حالت میں نماز درست نہیں ہوتی تو خوف کے اندر بھی اس کا حکم وہی ہونا چاہیے جو خوف نہ ہونے کی حالت میں ہے۔

جس طرح حدث، گفتگو اور اکل و شرب اور نماز کے منافی دوسرے افعال کا حکم ہے۔ خوف کی حالت میں نماز کے اندر قدموں سے چلنے کو صرف اس لیے مباح کر دیا گیا ہے کہ نماز کے اندر چلنا کسی بھی حالت میں نماز کے منافی نہیں ہے جیسا کہ ہم نے اس پر سابقہ سطور میں روشنی ڈالی ہے۔ اس لیے نماز کے اندر چلنے کو جبکہ خوف کی حالت ہو، اس کے اصل پر محمول کیا جائے گا۔

قول باری ہے (فَلْتَقُمْ طَآئِفَةٌ مِّنْهُمْ مَّعَكَ وَلْيَأْخُذُوْٓا اَسْلِحَتَهُمْ) اس میں یہ احتمال ہے کہ اسلحہ اٹھانے کا حکم ان لوگوں کو دیا جا رہا ہے جو امام کے ساتھ نماز میں شریک ہوں اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ حکم ان لوگوں کے لیے ہے جو دشمن کے بالمقابل صف آرا ہوں۔ اس لیے کہ آیت میں دشمن کے بالمقابل صف آرا ہونے والے گروہ کے لیے ایک ضمیر موجود ہے اور آیت کے تسلسل میں اس کے لیے مذکورہ ضمیر قول باری (طَآئِفَةٌ اُخْرٰى لَمْ يُصَلُّوْا فَلْيُصَلُّوْا مَعَكَ) میں ظاہر ہو گیا ہے۔

ہماری اس بات پر ایک اور وجہ سے بھی دلالت ہو رہی ہے وہ یہ کہ اللہ نے امام کے ساتھ نماز پڑھنے والے گروہ کو ہتھیار رکھنے کا حکم دیا ہے اور یہ نہیں فرمایا کہ یہ لوگ چوکنا رہیں اس لیے کہ دشمن کے بالمقابل ایک گروہ موجود ہے جو ان کی حفاظت کر رہا ہے اور اس کا ہی چوکنا رہنا کافی ہے۔

پھر فرمایا (وَلْتَاْتِ طَآئِفَةٌ اُخْرٰى لَمْ يُصَلُّوْا فَلْيُصَلُّوْا مَعَكَ وَلْيَاْخُذُوْا حِذْرَهُمْ وَاَسْلِحَتَهُمْ) اس میں دو طرح سے اس بات کی دلیل موجود ہے کہ قول باری (فَلْتَقُمْ طَآئِفَةٌ

مِنۡهُمۡ مَّعَكَ وَلۡيَاۡخُذُوۡۤا اَسۡلِحَتَهُمۡ) میں وہ گروہ مراد ہے جو امام کے ساتھ نماز میں مشغول ہو۔ ایک تو یہ کہ جب اللہ تعالیٰ نے دوسرے گروہ کا ذکر کیا تو فرمایا (وَلۡيَاۡخُذُوۡا حِذۡرَهُمۡ وَاَسۡلِحَتَهُمۡ) اگر یہ لوگ اسلحہ رکھنے پر شروع ہی سے مامور ہوتے تو ان کے لیے شروع ہی میں اس کے ذکر پر اکتفا کر لیا جاتا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ ارشاد باری ہے (وَلۡيَاۡخُذُوۡا حِذۡرَهُمۡ وَاَسۡلِحَتَهُمۡ) اللہ تعالیٰ نے دوسرے گروہ کے لیے چوکنا رہنے اور اسلحہ اٹھائے رکھنے کے دونوں حکموں کو یکجا کر دیا کیونکہ پہلا گروہ دشمن کے سامنے پہنچ چکا تھا اور ابھی نماز کی حالت میں تھا۔ بہ صورت دشمن کو ان کے خلاف کارروائی کرنے کی ترغیب دینے کے لیے بہت موزوں تھی اس لیے کہ دونوں گروہ نماز کی حالت میں تھے۔

اس لیے یہ پوری صورت حال اس پر دلالت کرتی ہے کہ قول باری (وَلۡيَاۡخُذُوۡا اَسۡلِحَتَهُمۡ) میں پہلا گروہ مراد ہے۔ یہ بات اس پر بھی دلالت کرتی ہے کہ جو گروہ شروع سے دشمن کے سامنے صف آرا تھا وہ ابھی نماز میں داخل نہیں ہوا تھا۔

نماز میں اس کا دخول دوسری رکعت میں آکر شامل ہونے کے بعد ہوتا اسی لیے انھیں چوکنا رہنے اور اسلحہ اٹھائے رکھنے کے دونوں احکامات دیے گئے۔ اب جو گروہ دشمن کے سامنے تھا وہ نماز کی حالت میں تھا اس لیے دشمن کے دل میں ان پر حملہ کرنے کی خواہش کا شدت اختیار کر جانا ایک قدرتی امر تھا کیونکہ دشمن کے علم میں یہ بات تھی کہ یہ لوگ نماز کے اندر ہیں۔

آپ نہیں دیکھتے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم عسفان کے مقام پر ظہر کی نماز سے فارغ ہوئے تو خالد بن الولید نے جو اس وقت مشرکوں کے سالار تھے اپنے آدمیوں سے کہا کہ "ان مسلمانوں کو ابھی ان کی حالت پر چھوڑ دو کیونکہ اس کے بعد ایسی نماز آنے والی ہے، یعنی عصر کی نماز، جو انھیں اپنی اولاد سے بھی زیادہ پیاری ہے، جب یہ لوگ اس نماز میں مصروف ہو جائیں گے تو ہم ان پر حملہ کر دیں گے"۔

اسی بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عصر کی نماز صلوٰۃ الخوف کی صورت میں پڑھی تھی اور یہی وجہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انھیں چوکنا رہنے اور ہتھیار اٹھائے رکھنے کے دونوں احکامات دیے تھے۔ واللہ اعلم۔ جب نماز میں ہتھیار اٹھائے رکھنے کا جواز ہو گیا اور یہ نماز کی

حالت میں ایک گونہ عمل اور کام کی صورت تھی تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ نماز میں عمل قلیل قابل گرفت نہیں ہے۔

قول باری ہے (وَدَّ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا لَوْ تَغْفُلُوْنَ عَنْ اَسْلِحَتِکُمْ وَاَمْتِعَتِکُمْ فَیَمِیْلُوْنَ عَلَیْکُمْ مَّیْلَۃً وَّاحِدَۃً۔ کافر تو اس تاک میں ہیں کہ تم ذرا اپنے ہتھیاروں اور سامان کی طرف سے غافل ہو جاؤ اور پھر وہ یکبارگی تم پر ٹوٹ پڑیں)۔

اس میں یہ اطلاع دی گئی ہے کہ مشرکین کس بات کا عزم کیے بیٹھے تھے یعنی وہ اسی موقعہ کی تاک میں تھے کہ مسلمان نماز میں مشغول ہو جائیں تو ان پر یکبارگی حملہ کر دیا جائے۔

اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو مشرکین کی اس نیت سے آگاہ کر دیا اور مسلمانوں کو ہشیار اور چوکنّا رہنے کی ہدایت کر دی۔

قول باری ہے (وَلَا جُنَاحَ عَلَیْکُمْ اِنْ کَانَ بِکُمْ اَذًی مِّنْ مَّطَرٍ اَوْ کُنْتُمْ مَّرْضٰۤی اَنْ تَضَعُوْۤا اَسْلِحَتَکُمْ وَخُذُوْا حِذْرَکُمْ۔ البتہ اگر تم بارش کی وجہ سے تکلیف محسوس کرو یا بیمار ہو تو اسلحہ رکھ دینے میں مضائقہ نہیں مگر پھر بھی چوکنّے رہو۔

آیت میں اسلحہ رکھ دینے کی اباحت ہے کیونکہ بیماری کی حالت میں نیز کیچڑ اور گارے کی صورت میں اسلحہ اٹھائے رکھنے میں بڑی مشقت اور دقت ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے بارش کی وجہ سے تکلیف اور بیماری دونوں کو یکساں درجے پر رکھا ہے اور ان دونوں صورتوں میں اسلحہ رکھ دینے کی اجازت دے دی ہے۔

یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ جو شخص کیچڑ اور گارے کے درمیان ہو اور نماز کا وقت آجائے اس کے لیے اشارے سے نماز ادا کرنا جائز ہے۔ جس طرح بیماری کی حالت میں اس کی اجازت ہے جبکہ اس کے لیے رکوع و سجود ممکن نہ رہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس صورت میں جس کا ہم نے ذکر کیا ہے بارش کی وجہ سے تکلیف اور بیماری دونوں کو یکساں درجے پر رکھا ہے لیکن اس کے باوجود دشمن سے چوکنّا رہنے کی ہدایت بھی فرمائی ہے۔

نیز یہ کہ وہ اپنے ہتھیاروں سے غافل نہ ہو جائیں اس لیے ان کے ہتھیار ان کے قریب ہی ہونے چاہئیں کہ اگر دشمن حملہ کر دے تو وہ اپنے ہتھیار اٹھا سکیں۔ (فَاِذَا قَضَیْتُمُ الصَّلٰوۃَ فَاذْکُرُوا اللّٰہَ قِیَامًا وَّقُعُوْدًا وَّعَلٰی جُنُوْبِکُمْ۔ جب تم نماز سے فارغ ہو جاؤ تو کھڑے اور بیٹھے اور لیٹے ہر حال میں اللہ کو یاد کرتے رہو)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ایک دوسرے مقام پر مطلقاً ذکر کے الفاظ بیان فرمائے ہیں اور اس سے نماز مراد لی ہے۔ ارشاد ہے (اَلَّذِیْنَ یَذْکُرُوْنَ اللّٰہَ قِیَامًا وَّقُعُوْدًا وَّعَلٰی جُنُوْبِھِمْ۔ جو لوگ اللہ کو کھڑے اور بیٹھے اور لیٹے یاد کرتے ہیں)

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے منقول ہے کہ انھوں نے لوگوں کو مسجد کے اندر اونچی آواز میں ذکر کرتے ہوئے دیکھا، تو فرمایا: "یہ ناپسندیدہ حرکت کیسی ہے؟" لوگوں نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے یہ نہیں فرمایا کہ (اَلَّذِیْنَ یَذْکُرُوْنَ اللّٰہَ قِیَامًا وَّقُعُوْدًا وَّعَلٰی جُنُوْبِھِمْ)

یہ سن کر حضرت ابن مسعودؓ نے فرمایا: بھلے لوگو! اس سے مراد فرض نماز ہے۔ اگر تم فرض نماز کھڑے ہو کر پڑھ نہیں سکتے، تو بیٹھ کر پڑھ لو، اگر بیٹھ کر بھی نہیں پڑھ سکتے تو لیٹ کر پڑھ لو)

اس آیت کے متعلق حسن سے منقول ہے کہ اس میں مریض کے لیے رخصت ہے کہ وہ بیٹھ کر نماز پڑھ لے اگر بیٹھ کر نہیں پڑھ سکتا تو اپنے پہلو پر یعنی لیٹ کر پڑھ لے۔ اس لیے اس ذکر سے نفس نماز مراد ہے اس لیے کہ نماز بھی تو ذکر اللہ ہے اور نماز میں اذکار مسنونہ اور مفروضہ دونوں موجود ہیں۔

لیکن قول باری (فَاِذَا قَضَیْتُمُ الصَّلٰوۃَ) میں جس ذکر کا بیان ہے اس سے نماز مراد نہیں ہے۔ اس ذکر کی دو میں سے ایک صورت ہے یا تو ذکر بالقلب ہے یعنی اللہ کی عظمت، اس کے جلال اور اس کی قدرت پر غور و فکر کرنا۔

نیز اس کی مخلوقات و مصنوعات میں اس کی ذات و صفات اور کمال و جمال صنعت کی نشاندہی کرنے والے دلائل کا بغور جائزہ لینا اور یا ذکر باللسان ہے یعنی اس کی تسبیح و تقدیس اور تعظیم کے الفاظ اپنی زبان سے ادا کرنا۔

حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ ترک ذکر کے سلسلے میں کسی کی معذرت قبول نہیں کی جائے گی۔ البتہ جس شخص کی عقل ماری گئی ہو وہ اس سے مستثنیٰ ہے۔ ذکر کی ان دونوں صورتوں میں سے پہلی صورت اعلیٰ و اشرف ہے۔ اس ذکر سے نماز مراد نہیں ہے۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نماز سے فراغت کے بعد اس ذکر کا حکم دیا ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے (فَاِذَا قَضَیْتُمُ الصَّلٰوۃَ فَاذْکُرُوا اللّٰہَ قِیَامًا وَّقُعُوْدًا وَّعَلٰی جُنُوْبِکُمْ)

قول باری ہے (فَاِذَا اطْمَاْنَنْتُمْ فَاَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ اِنَّ الصَّلٰوۃَ کَانَتْ عَلَی الْمُؤْمِنِیْنَ

كِتَابًا مَّوْقُوتًا ۔ اور جب اطمینان نصیب ہو جائے تو پوری نماز پڑھو۔ نماز درحقیقت ایسا فرض ہے جو پابندیٔ وقت کے ساتھ اہل ایمان پر لازم کیا گیا ہے۔

حسن اور مجاہد نیز قتادہ سے مروی ہے کہ جب تم واپس اپنے اپنے وطن اور ٹھکانوں پر پہنچ جاؤ تو پوری نماز پڑھو اور قصر نہ کرو۔ سدی اور کچھ دوسرے حضرات کا قول ہے کہ تم پر نماز کے رکوع و سجود کو پوری طرح ادا کرنا لازم ہے جبکہ تم چل نہ رہے ہو اور نہ ہی سواریوں پر سوار ہو۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جن حضرات نے قول باری (وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ) میں قصر سے تعداد رکعات میں کمی مراد لی ہے۔ ــــــ

انھوں نے قول باری (فَإِذَا اطْمَأْنَنتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ) سے یہ مفہوم لیا ہے کہ خوف اور سفر ختم ہو جانے پر نماز کی رکعتوں کی تعداد پوری کرو۔ اور جن حضرات نے قصر سے نماز کی ادائیگی کی کیفیت میں کمی مراد لی ہے ــــــــــــــــــــــــــ

ــــــ مثلاً اشارے سے نماز کی ادائیگی یا نماز میں چلنے کی اباحت انھوں نے قول باری (فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ) کو معہود یعنی معلوم نماز کو اس طریقے پر ادا کرنے کے لیے حکم قرار دیا ہے جس طریقے پر خوف کی حالت طاری ہونے سے پہلے ادا کی جاتی تھی (واللہ اعلم)

اوقاتِ نماز کا بیان

ارشادِ ربانی ہے (اِنَّ الصَّلٰوۃَ کَانَتۡ عَلَی الۡمُؤۡمِنِیۡنَ کِتٰبًا مَّوۡقُوۡتًا) حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ نماز کے بھی اسی طرح اوقات ہیں جس طرح حج کے اوقات ہیں۔ حضرت ابن عباسؓ، مجاہد اور عطیہ کا قول ہے کہ (مَّوۡقُوۡتًا) کے معنی مفروضاً کے ہیں یعنی فرض شدہ۔

حضرت ابن مسعودؓ سے یہ بھی مروی ہے کہ نماز کے قسط وار اوقات ہیں کہ جب ایک قسط گزر جاتی ہے تو دوسری قسط آجاتی ہے۔ زید بن اسلم سے بھی اسی قسم کی روایت ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ قول باری فرض اور اس کے اوقات کے ایجاب پر مشتمل ہے اس لیے کہ قول باری (کِتٰبًا) کے معنی فرض کے ہیں اور (مَّوۡقُوۡتًا) کا مفہوم یہ ہے کہ نماز معلوم و معین اوقات میں فرض کی گئی ہے۔

اس آیت میں اوقات نماز کا ذکر اجمالاً ہوا ہے لیکن دوسرے مواقع پر ان اوقات کو واضح طور پر بیان کر دیا ہے البتہ ان اوقات کے اوائل و اواخر کی تحدید نہیں کی ہے لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے ان کے حدود اور مقادیر بیان کر دیے گئے ہیں۔

کتاب اللہ میں جن اوقات کا ذکر ہوا ہے ان میں ایک یہ آیت ہے (اَقِمِ الصَّلٰوۃَ لِدُلُوۡکِ الشَّمۡسِ اِلٰی غَسَقِ الَّیۡلِ۔ سورج کے ڈھل جانے سے لے کر رات کی تیرگی تک نماز قائم کرو) مجاہد نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ (لِدُلُوۡکِ الشَّمۡسِ) کے معنی ہیں جب سورج وسط آسمان سے ڈھل جائے یہ ظہر کی نماز کے لیے وقت ہے۔

(اِلٰی غَسَقِ الَّیۡلِ) کے معنی ہیں رات ظاہر ہو جائے یہ مغرب کی نماز کے لیے وقت ہے اسی طرح حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ سورج ڈھل جانے کو دلوک کہتے ہیں۔ ابو وائل نے حضرت عبداللہ بن مسعود سے روایت کی ہے کہ غروب آفتاب کو دلوک کہتے ہیں۔ ابو عبدالرحمٰن سلمی سے

بھی اسی قسم کی روایت ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جب ان حضرات نے دلوک کے دو معنی لیے ہیں۔ ایک زوال آفتاب اور دوسرے غروب آفتاب تو یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ لفظ میں دونوں معنوں کا احتمال موجود ہے۔ اگر یہ بات نہ ہوتی تو حضرات سلف اس سے کبھی یہ معانی مراد نہ لیتے۔ لغت میں دلوک کے معنی میل یعنی جھکاؤ کے ہیں، اسی لیے دلوک شمس کے معنی سورج کا میلان یا جھکاؤ ہے۔ سورج کبھی ڈھلنے کی صورت میں جھک جاتا ہے اور کبھی غروب کی صورت میں۔ ہمیں یہ معلوم ہے کہ سورج کا جھکاؤ یا ڈھل جانا وقت کی ابتدا ہے اور رات کا ظاہر ہو جانا وقت کی انتہا اور اس کی غایت ہے اس لیے کہ قول باری ہے (اِلیٰ غَسَقِ اللَّیْلِ) حرف اِلیٰ غایت کے معنی ادا کرتا ہے اور یہ بات واضح ہے کہ ظہر کا وقت رات کے ظہور کے ساتھ متصل نہیں ہوتا۔

کیونکہ ان دونوں کے درمیان عصر کا وقت ہوتا ہے اس لیے زیادہ ظاہر بات یہ ہے کہ یہاں دلوک سے غروب مراد ہے اور غَسَقِ اللیل سے مراد تاریکی کا اکٹھا ہو جانا ہے اس لیے کہ مغرب کا وقت رات کی ظلمت کے ساتھ متصل ہوتا ہے اور اس پر اس کی انتہا ہوتی ہے۔

تاہم اس کے باوجود زوال شمس کے معنی کا احتمال اپنی جگہ باقی ہے اس لیے کہ زوال شمس سے رات کے ظہور تک ان نمازوں ظہر، عصر اور مغرب کے اوقات ہیں۔ اس سے یہ مفہوم اخذ ہو سکے گا کہ زوال شمس سے ظہور لیل تک کسی نہ کسی نماز کا وقت ضرور ہو گا۔ اس طرح اس میں ظہر، عصر اور مغرب کی نمازیں داخل ہو جائیں گی۔

اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ اس سے عشا کی نماز کا وقت مراد لیا جائے کیونکہ غایت بعض دفعہ ماقبل کے حکم میں داخل ہوتا ہے۔ جس طرح قول باری (وَاَیْدِیَکُمْ اِلَی الْمَرَافِقِ) میں مرافق یعنی کہنیاں وضو کے لیے دھونے کے حکم میں داخل ہیں۔

اسی طرح قول باری ہے (حَتّٰی تَغْتَسِلُوْا۔ یہاں تک کہ تم غسل کر لو) غسل نماز کی اباحت کی شرط میں داخل ہے۔ اگر دلوک کو زوال آفتاب کے معنوں پر محمول کیا جائے تو اس میں چار نمازیں آجائیں گی۔

پھر فرمایا (وَقُرْاٰنَ الْفَجْرِ) یہ فجر کی نماز ہے اور اس طرح یہ آیت پانچوں نماز کے اوقات

پر مشتمل ہو گی۔ یہ مفہوم بالکل واضح ہے۔ اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے صبح کی نماز کا الگ سے ذکر کیا ہے۔ کیونکہ صبح کی نماز اور ظہر کی نماز کے درمیان جو وقت ہے وہ فرض نمازوں کے اوقات میں شامل نہیں ہے۔

اس لیے اللہ تعالیٰ نے یہ واضح فرمایا کہ زوالِ شمس سے لے کر رات کی تاریکی تک ان نمازوں کا وقت ہے جو اس میں ادا کی جاتی ہیں اور فجر کا الگ سے ذکر کر کے یہ بتا دیا کہ فجر اور ظہر کے درمیان وقت کا جو فاصلہ ہے وہ نماز کے اوقات میں داخل نہیں ہے۔

اس لیے آیت میں یہ احتمال ہے کہ اس میں دو **نمازوں کے اوقات** کا بیان مراد لیا جائے، اگر دلوک سے غروب مراد ہو گا تو آیت دو نمازوں یعنی مغرب اور فجر کے کی نشاندہی کرے گی، دلوک سے مغرب کی اور (وَقُرْاٰنَ الْفَجْرِ) سے فجر کی۔ آیت میں یہ بھی احتمال ہے کہ اس سے پانچوں نمازوں کے اوقات مراد لیے جائیں جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں۔

اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ اس سے ظہر، مغرب اور فجر کے اوقات مراد لیے جائیں، وہ اس لیے کہ قول باری (اِلٰی غَسَقِ اللَّیْلِ) میں "مَعَ غَسَقِ اللَّیْلِ" مراد لینے کی گنجائش موجود ہے یعنی "رات کے ظاہر ہونے کے ساتھ نماز قائم کرو"۔ جس طرح یہ قول باری ہے (وَلَا تَاْکُلُوْٓا اَمْوَالَھُمْ اِلٰٓی اَمْوَالِکُمْ) میں "مع اموالکم" کے معنی مراد ہیں۔

اس صورت میں غسق اللیل یعنی رات کا ظہور مغرب کی نماز کا وقت ہو گا۔ اس سے صلوٰۃ عتمہ یعنی عشاء کی نماز کا وقت مراد لینے کی بھی گنجائش ہے۔ لیث نے مجاہد سے انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ آپ فرمایا کرتے: دُلُوْکِ شمس سے غسق اللّیل کا عرصہ وہ ہوتا ہے جب سورج ڈھل جائے اور پھر چلتے چلتے غروب ہو جائے"۔

مجاہد کہتے ہیں کہ حضرت ابن مسعودؓ کا قول ہے: دلوکِ شمس سے غسق اللیل کا عرصہ وہ ہوتا ہے جب سورج غروب ہو جائے اور اس کے بعد شفق کی سرخی بھی ختم ہو جائے۔ حضرت ابن مسعودؓ سے یہ بھی مروی ہے کہ ایک دن جب سورج غروب ہو گیا تو آپؓ نے فرمایا: "یہ غسق اللیل ہے"۔ حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ "غسق اللیل" کے معنی سورج کا چھپ جانا ہے۔

حسن کا قول ہے کہ غسق اللیل مغرب اور عشاء کی نمازیں ہیں۔ ابراہیم نخعی کا قول ہے کہ غسق اللیل نماز عشا کا نام ہے۔ ابو جعفرؒ سے مروی ہے کہ غسق اللیل نصف شب کا

نام ہے۔

امام مالک نے داؤد بن الحصین سے روایت کی ہے، انھیں کسی بتانے والے نے حضرت ابن عباسؓ سے یہ روایت سنائی ہے کہ آپ کہا کرتے تھے" غَسَقِ اللَّيْلِ سے مراد رات کا اکٹھا ہوجانا اور اس کی تاریکی کا چھا جانا ہے"۔ اس آیت میں اوقات نماز کے سلسلے میں یہ تمام احتمالات موجود ہیں جن کا ہم نے ان سطور میں ذکر کیا ہے۔

قول باری ہے (وَأَقِمِ الصَّلٰوةَ طَرَفَيِ النَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ اللَّيْلِ دن کے دونوں کناروں اور رات کے کچھ حصوں میں نماز قائم کرو) عمرو بن حسن سے (طَرَفَيِ النَّهَارِ) کے متعلق روایت ہے کہ اول طرف سے فجر اور دوسری سے ظہر اور عصر کی نمازیں مراد ہیں اور (زُلَفًا مِّنَ اللَّيْلِ) سے مغرب اور عشا کی نمازیں مراد ہیں۔ اس قول کے مطابق یہ آیت پانچوں نمازوں کے اوقات پر مشتمل ہے۔

یونس نے حسن سے (طَرَفَيِ النَّهَارِ) کے متعلق روایت کی ہے کہ اس سے مراد فجر اور عصر کی نمازیں ہیں۔ لیث نے الحکم سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ درج ذیل آیت نماز کے تمام اوقات کا احاطہ کیے ہوئے ہے۔

(فَسُبْحَانَ اللّٰهِ حِينَ تُمْسُونَ اللہ کی تسبیح کرو جب تم شام کرو) اس میں مغرب اور عشاء کے اوقات کا ذکر ہے (وَحِينَ تُصْبِحُونَ اور جب تم صبح کرو) اس میں فجر کی نماز کا وقت ہے۔ (وَعَشِيًّا دن کے آخری حصے میں) اس میں عصر کی نماز کا وقت مذکور ہے (وَحِينَ تُظْهِرُونَ اور جب تم دوپہر میں داخل ہو) اس میں ظہر کی نماز کا وقت مذکور ہے۔ حسن سے بھی اسی قسم کی روایت ہے۔

ابورزین نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ قول باری (وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ الْغُرُوبِ اور طلوع و غروب شمس سے پہلے اپنے رب کی حمد کی تسبیح کرو) میں فرض نماز مراد ہے اور فرمایا کہ قول باری (وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا وَمِنْ آنَاءِ اللَّيْلِ وَأَطْرَافَ النَّهَارِ لَعَلَّكَ تَرْضٰى۔ اور اپنے پروردگار کی تسبیح کرتے رہو حمد کے ساتھ آفتاب کے طلوع سے پہلے اور اس کے غروب سے پہلے اور اوقات شب میں بھی تسبیح کرو اور دن کے بھی اول و آخر میں تاکہ تم خوش رہو) نماز کے اوقات کا احاطہ کیے ہوئے ہے۔

درج بالا تمام آیات میں نمازوں کے اوقات کا ذکر ہے، لیکن اوقات کی ان میں تحدید نہیں کی گئی ہے۔ صرف ایک مقام پر دلوک کا ذکر ہے جسے اس وقت کی نماز کے لیے وقت کی ابتدا قرار دیا ہے۔ زوال اور غروب کے اوقات سب کو معلوم ہیں۔

قول باری (اِلٰی غَسَقِ اللَّیۡلِ) میں ایسے لفظ کے ساتھ وقت کی انتہاء کا بیان نہیں ہے جس میں کئی معانی کا احتمال نہ ہو اور قول باری (حِیۡنَ تُمۡسُوۡنَ) سے اگر مغرب کا راستہ مراد ہو تو یہ سب کے لیے معلوم وقت ہو گا اسی طرح (تُصۡبِحُوۡنَ) ہے اس لیے کہ صبح کا وقت سب کے لیے معلوم و متعین ہے۔ اور قول باری (طَرَفَیِ النَّہَارِ) میں وقت کی تحدید پر کوئی دلالت نہیں ہے کیونکہ اس میں یہ احتمال ہے کہ ظہر اور عصر مراد ہو کیونکہ دن کا وسط زوال کا وقت ہوتا ہے۔

اس لیے دن کا جو حصہ نصف آخر میں ہو گا وہ ایک طرف یا کنارہ کہلائے گا اسی طرح نصف اول میں دن کا حصہ بھی ایک طرف یا کنارہ کہلائے گا۔ اس سے عصر کا وقت مراد لینا بھی درست ہے اس لیے کہ دن کا آخری حصہ بھی دن کا ایک طرف یا کنارہ ہے۔ زیادہ بہتر یہی ہے کہ اس سے عصر کا وقت مراد لیا جائے، ظہر کا وقت مراد نہ لیا جائے اس لئے ایک چیز کی طرف یا تو اس کا ابتدائی حصہ ہوتا ہے یا انتہائی اور آخری حصہ۔

یہ بات ذرا بعید ہے کہ جو حصہ وسط سے قریب ہو وہ طرف بن جائے تاہم عمرو کی روایت کے بموجب حسن نے آیت کی تاویل میں ظہر اور عصر دونوں نمازوں کے اوقات مراد لیے ہیں۔ لیکن یونس نے ان سے عصر کے وقت کی روایت کی ہے۔ یہ روایت آیت کے مفہوم کے زیادہ قریب اور مناسب ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ طرف الثوب کپڑے کے اس حصے کو کہتے ہیں جو کنارے کے ساتھ متصل ہوتا ہے اور کپڑے کے وسط سے متصل حصے کو طرف نہیں کہا جاتا۔ مذکورہ بالا آیات نمازوں کی تعداد پر بھی دلالت کرتی ہیں۔

اور قول باری (حَافِظُوۡا عَلَی الصَّلَوٰتِ وَالصَّلٰوۃِ الۡوُسۡطٰی نمازوں، خاص طور پر وسطی نماز کی نگہداشت کرو) اس پر دلالت کرتا ہے کہ فرض نمازوں کی تعداد کا مجموعہ طاق عدد ہے۔ کیونکہ حقیقت عدد میں وسط نہیں ہوتا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے تواتر کے ساتھ روایات منقول ہیں اور امت نے آپ کے قول و فعل سے جس بات کی روایت کی ہے وہ یہ ہے کہ پانچ نمازیں فرض ہیں۔

حضرت انس بن مالکؓ اور حضرت عبادہ بن الصامتؓ نے معراج کی حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ کو اس موقعہ پر پچاس نمازوں کا حکم دیا گیا تھا پھر آپ باری تعالیٰ سے ان کی تعداد میں تخفیف کی استدعا کرتے رہے حتٰی کہ پانچ نمازیں رہ گئیں۔

ہمارے نزدیک یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اختیار پر موقوف فرض تھا کیونکہ کسی فرض پر عمل پیرا ہونے کا موقعہ ملنے سے پہلے اس کا نسخ جائز نہیں ہوتا۔ ہم نے اصول الفقہ میں اس نکتے کی پوری وضاحت کی ہے۔ مسلمانوں کے درمیان پانچ نمازوں کی فرضیت کے سلسلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

البتہ سلف کی ایک جماعت کا قول ہے کہ وتر واجب ہے۔ امام ابوحنیفہ کا بھی یہی قول ہے۔ آپ کے نزدیک وتر فرض نہیں ہے۔ کیونکہ فرض اس عمل کو کہتے ہیں جو ایجاب کے اعلیٰ ترین مرتبے پر ہوتا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے تواتر کے ساتھ روایات منقول ہیں جو نمازوں کے اوقات کی تحدید کرتی ہیں۔ ان میں بعض پر تو امت کا اتفاق ہے اور بعض کے بارے میں آراء کا اختلاف ہے۔

فجر کی نماز کا وقت

فجر کی نماز کے وقت کی ابتدا میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، اس کی ابتدا فجر ثانی یعنی صبح صادق کے طلوع کے ساتھ ہو جاتی ہے، صبح صادق کی روشنی افق میں عرضاً پھیلتی ہے۔ سلیمان التیمی نے ابو عثمان النہدی سے اور انھوں نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔

(لیس الفجران یقول ھکذا، وجمع کفہ حتّٰی یقول ھکذا، ومد اصبعیہ السبابتین فجر اس طرح نہیں ہوتی، یہ کہتے ہوئے آپ نے مٹھی بند کر لی، جب تک کہ اس طرح نہ ہو جائے، یہ کہتے ہوئے آپ نے انگشت شہادت اور اس کی ساتھ والی انگلی دونوں کو پھیلا دیا)

قیس بن طلق نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (کلوا واشربوا ولا یھیدنکم الساطع المصعد فکلوا واشربوا حتّٰی یعترض لکم الاحمر، کھاؤ پیو، اور تمھیں افق میں عموداً ظاہر ہونے والی روشنی گھبراہٹ میں نہ ڈالے، اس لیے سحری کے طور پہ کھانا پینا جاری رکھو حتیٰ کہ افق پر عرضاً سرخی ظاہر ہو جائے)

سفیان نے عطاء سے، انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (الفجر فجران، فجر یحل فیہ الطعام وتحرم فیہ الصلوٰۃ وفجر تحل فیہ الصلوٰۃ ویحرم فیہ الطعام۔ فجر کی دو قسمیں ہیں ایک وہ فجر ہے جس میں (روزہ رکھنے والے کے لیے) ابھی کھانا پینا حلال ہوتا ہے لیکن نماز حرام ہوتی ہے اور ایک فجر وہ ہے جس میں نماز حلال ہوتی ہے اور کھانا پینا حرام ہو جاتا ہے)۔

نافع بن جبیر نے حدیث مواقیت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ حضرت جبریل علیہ السلام نے آپ کو بیت اللہ کے پاس نماز پڑھائی تھی پہلے دن فجر کی نماز

اس وقت پڑھائی جب صبح روشن ہوگئی تھی اور روزہ دار کے لیے کھانا پینا ممنوع ہوگیا تھا۔ یہ فجر کا اول وقت تھا۔

اس کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے تواتر کے ساتھ روایات منقول ہیں اور فقہاء امصار بھی اس پر متفق ہیں۔ فجر کی نماز کا آخری وقت تمام فقہاء کے نزدیک طلوع آفتاب تک ہے۔

ابن القاسم نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ صبح کی نماز کا وقت وہ ہے جب اندھیرا چھایا ہوا ہو اور ستارے جھرمٹوں کی شکل میں نظر آرہے ہوں اور اس کا آخری وقت وہ ہے جب صبح کی روشنی پھیل جائے۔

امام مالک کے اس قول میں یہ احتمال ہے کہ شاید آپ نے مستحب وقت کا ذکر کیا ہو اور اسفار یعنی روشنی پھیل جانے کے بعد تک تاخیر کو مکروہ سمجھا ہو۔ آپ کا یہ قول اس پر محمول نہیں ہوسکتا کہ اگر کوئی شخص فجر کی نماز کی ادائیگی کو صبح کی روشنی پھیل جانے کے بعد تک اور طلوع آفتاب سے قبل تک موخر کردے تو اس کی نماز فوت ہوجائے گی۔

حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (وقت الفجر مالم تطلع الشمس۔ جب تک طلوع آفتاب نہ ہوجائے فجر کا وقت باقی رہتا ہے)۔

اعمش نے ابوصالح سے، انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (ان للصلوٰۃ اولاً واٰخراً وان اول وقت الفجر حین یطلع الفجر وان اٰخر وقتھا حین تطلع الشمس۔

ہر نماز کے وقت کا اول و آخر ہوتا ہے فجر کی نماز کے وقت کا اول اس گھڑی ہوتا ہے جب فجر طلوع ہوجائے اور آخر وقت اس گھڑی ہوتا ہے جب سورج طلوع ہوجائے۔ حضرت ابوہریرہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بھی روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (من ادرک رکعۃ من صلوٰۃ الفجر قبل ان تطلع الشمس فقد ادرکہا جس شخص نے سورج طلوع ہونے سے قبل فجر کی ایک رکعت پالی اس نے گویا فجر کی نماز پالی) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فجر کے وقت کے اس مقدار کو پالینے والے کو پوری نماز پالینے والا قرار دیا مثلاً اس وقت حائضہ حیض سے پاک ہوجائے، بچہ بالغ ہوجائے اور کافر مسلمان ہوجائے تو اسے فجر کی نماز ادا کرنی ہوگی۔ اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ طلوع شمس تک فجر کی نماز کا وقت باقی رہتا ہے۔

ظہر کی نماز کا وقت

ظہر کے وقت کی ابتدا سورج ڈھلنے کے ساتھ ہو جاتی ہے۔ اہل علم کا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے قول باری ہے (وَعَشِيًّا وَحِينَ تُظْهِرُونَ اور بعد زوال بھی اور ظہر کے وقت بھی) نیز فرمایا (اَقِمِ الصَّلٰوةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ، سورج ڈھلنے پر نماز قائم کرو)

ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے کہ دلوک سے زوال شمس اور غروب شمس دونوں معانی کا احتمال ہے اور اسے دونوں معانی پر محمول کیا جاتا ہے۔ اس طرح یہ آیت ظہر اور مغرب کی نمازوں کی ادائیگی کے حکم پر مشتمل ہے۔ نیز اس میں دونوں نمازوں کے وقت کی ابتدا کا بھی بیان ہے۔

سنت کی جہت سے حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابو سعیدؓ، حضرت جابرؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ، حضرت بریدہ اسلمیؓ، حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کی حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اوقات نماز کے ذکر پر مشتمل روایات موجود ہیں۔ جب حضرت جبریل علیہ السلام نے آپ کو نماز پڑھائی تھی۔

ظہر کی نماز اس وقت پڑھائی تھی جب سورج ڈھل گیا تھا۔ ان میں سے ایک روایت میں ابتدا کا لفظ بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے، آپ نے فرمایا (اول وقت الظھر اذا دالت الشمس ظہر کے وقت کا اول یعنی اس کے وقت کی ابتدا اس گھڑی ہوتی ہے جب سورج ڈھل جائے)

یہ مشہور احادیث ہیں۔ طوالت سے بچنے کے لیے ہم نے ان کی اسانید اور ان کے الفاظ کا ذکر ترک کر دیا ہے۔ اس طرح ظہر کے وقت کی ابتدا کتاب و سنت اور اتفاق امت کی جہت سے معلوم و متعین ہے۔ اس کے آخر وقت کے بارے میں فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہے۔

امام ابو حنیفہ سے اس بارے میں تین روایات ہیں۔ ایک روایت کے مطابق ہر چیز کا سایہ اس کے دوچند سے کم ہو۔ دوسری روایت کے بموجب ہر چیز کا سایہ اس کے مثل ہو جائے یہ حسن بن زیاد کی روایت ہے۔ تیسری روایت میں ہے کہ ہر چیز کا سایہ اس کے دوچند ہو جائے یہ کتب اصول کی روایت ہے۔

امام ابو یوسف، امام محمد، زفر، حسن بن زیاد، حسن بن صالح، سفیان ثوری اور امام شافعی کا قول ہے کہ ہر چیز کا سایہ اس کے مثل ہو جائے۔

امام مالک سے منقول ہے کہ ظہر اور عصر کا وقت غروب شمس تک رہتا ہے۔ ظہر کے آخر وقت کے بارے میں جو لوگ سایہ کے دوچند ہونے کے قائل ہیں ان کی طرف سے ظاہر قول باری (اَقِمِ الصَّلٰوۃَ طَرَفَیِ النَّھَارِ) سے استدلال کیا گیا ہے۔

یہ آیت دومثل یعنی دوچند سایہ ہو جانے کے بعد عصر کی نماز کی ادائیگی کی مقتضی ہے۔ اس لیے کہ وقت جس قدر غروب آفتاب سے قریب ہوتا جائے گا اسی قدر اس پر طرف کے اسم کا اطلاق اولیٰ ہوتا جائے گا اور جب عصر کا وقت مثلین سے شروع ہوگا تو اس سے ماقبل کا وقت ظہر کی نماز کا وقت ہوگا کیونکہ اعمش نے ابو صالح سے، انھوں نے حضرت ابو ہریرہؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا:

(ان اول وقت الظھر حین تزول الشمس واٰخر وقتھا حین دخل وقت العصر۔ ظہر کے وقت کی ابتدا زوال شمس کے ساتھ ہوتی ہے اور اس کا آخر وقت وہ ہوتا ہے جب عصر کا وقت آجائے)

قول باری (اَقِمِ الصَّلٰوۃَ لِدُلُوْکِ الشَّمْسِ اِلٰی غَسَقِ اللَّیْلِ) کے ظاہر سے بھی اس قول کے حق میں دلیل پیش کی جاسکتی ہے۔ ہم نے گزشتہ سطور میں بیان کر دیا ہے کہ دلوک کے اسم میں سورج ڈھلنے کے معنی کا بھی احتمال ہے۔ اگر اس سے یہی معنی مراد ہوں تو ظاہر قول باری غروب شمس تک وقت کے امتداد کا مقتضی ہوگا۔

تاہم یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ مثلین کے بعد ظہر کا وقت باقی نہیں رہتا اس لیے ظاہر آیت کی بنا پر مثلین تک ظہر کے وقت کا ثبوت واجب ہو گیا۔ سنت کی جہت سے اس قول کے حق میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے استدلال کیا جاسکتا ہے۔

حضرت ابن عمرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا "تم سے پہلے

گزر جانے والی امتوں کی مدتوں کے مقابلے میں تمھاری مدت اتنی ہے جتنی عصر کی نماز سے لے کر غروب آفتاب کے درمیانی عرصے کی مدت ہے۔

تمھاری اور تم سے پہلے گزر جانے والی دو اہل کتاب امتوں کی مثال اس شخص کی طرح ہے جس نے کچھ مزدور کرائے پر لیے ہوں۔ اس نے ان مزدوروں سے کہا کہ تم میں سے کون ہیں جو صبح سے لے کر دوپہر تک ایک قیراط (دینار کے دسویں حصے کا آدھا) کی اجرت پر کام کرے گا؟ یہودیوں کو اس عرصے میں کام کرنے کا موقعہ ملا۔

پھر اس شخص نے یہ کہا کہ دوپہر سے لے کر عصر تک ایک قیراط کی اجرت پر کام کرنے کے لیے کون تیار ہے؟ عیسائیوں کو اس کا موقعہ دیا گیا۔ پھر اس شخص نے یہ پوچھا کہ عصر سے لے کر مغرب تک دو قیراط کی اجرت پر کون کام کرے گا؟ یہ عرصہ تمھیں یعنی مسلمانوں کو کام کرنے کے لیے ملا۔

اس پر یہود و نصاریٰ غضبناک ہو گئے اور اس شخص سے کہنے لگے کہ ہمارے کام کی مدت زیادہ لیکن مزدوری کم ہے۔ اس پر اس شخص نے پوچھا "یہ بتاؤ تمھاری مقررہ اجرت میں کوئی کمی کی گئی ہے؟" انھوں نے نفی میں اس کا جواب دیا۔ وہ شخص کہنے لگا "یہ میری مہربانی اور میرا فضل ہے میں جسے چاہوں دے دوں"۔

ہمارے دعوے پر یہ روایت دو طرح سے دلالت کر رہی ہے۔ ایک تو یہ کہ آپؐ نے فرمایا "تم سے پہلے گزر جانے والی امتوں کی مدتوں کے مقابلے میں تمھاری مدت اتنی ہے جتنی عصر کی نماز سے لے کر غروب آفتاب کے درمیانی عرصے کی مدت ہے"۔ آپؐ نے اس ارشاد کے ذریعے دراصل مدت کے قصیر ہونے کی خبر دی ہے۔

ایک روایت کے مطابق آپ کا ارشاد ہے (بعثت انا والساعة کھاتین، وجمع بین السبابة والوسطیٰ۔ میری بعثت اس وقت ہوئی جب قیامت آنے میں اتنی مدت رہ گئی جتنی یہ دونوں انگلیاں ہیں۔ یہ فرماتے ہوئے آپ نے انگشت شہادت اور درمیانی انگلی کو یکجا کر دیا۔)

ایک روایت میں ہے (کما بین ھذہ و ھذہ جس طرح اس انگلی اور اس انگلی میں فرق ہے) آپ نے اس روایت میں یہ اطلاع دی ہے کہ دنیا کی مدت کا جو حصہ باقی رہ گیا ہے وہ اس قدر ہے جس قدر شہادت کی انگلی درمیانی انگلی سے چھوٹی ہے۔ یہ مدت دنیا کی پوری

مدت کے ساتویں حصے کی آدھی یعنی ۱/۱۴ بنتی ہے۔

جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم سے پہلی امتوں کی مدتوں کے مقابلے میں ہماری مدت کو اس کے قصیر ہونے کے لحاظ سے عصر کے وقت کے ساتھ تشبیہ دی تو اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ ایک مثل پر عصر کا وقت شروع نہیں ہوتا کیونکہ اگر یہ ایسا ہوتا تو امت مسلمہ کو ملنے والی مدت حدیث میں بیان شدہ مدت سے زیادہ ہوتی۔

یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ عصر کا وقت مثلین کے بعد شروع ہوتا ہے۔ مذکورہ بالا طویل حدیث سے استدلال کی دوسری وجہ یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اوقات مذکورہ میں ہمارے اور یہود و نصاریٰ کے عمل کی مدتوں کو ایک مثال کے ذریعے واضح فرمایا ہے نیز یہ بتایا کہ یہود و نصاریٰ ناراض ہوکر کہنے لگے کہ ہمارے عمل اور کام کی مدت زیادہ طویل ہے لیکن ہماری اجرت نسبتاً کم ہے۔

اگر عصر کا وقت ایک مثل پر ہوجائے تو نصاریٰ مسلمانوں کے مقابلے میں زیادہ مدت تک مزدوری کرنے والے نہیں بن سکیں گے بلکہ مسلمانوں کے عمل اور مزدوری کی مدت زیادہ ہوجائے گی کیونکہ ایک مثل سایہ اصلی سے لے کر غروب آفتاب کی مدت زوال شمس سے لے کر ایک مثل تک کی مدت سے زیادہ ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ عصر کا وقت ظہر کے وقت سے زیادہ قصیر اور مختصر ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ حدیث میں دونوں فریق یعنی یہود و نصاریٰ کے وقتوں کا مجموعہ مراد ہے جو مسلمانوں کو ملنے والے وقت سے زیادہ طویل ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات درست نہیں ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر فریق کے وقت کی خبر اس کے بالمقابل علیحدہ علیحدہ دی ہے۔ آپ نے یہود و نصاریٰ کے وقتوں کے مجموعے کی خبر نہیں دی ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ ان لوگوں نے اعتراض یہ کیا تھا کہ ہمارے کام کی مدت زیادہ لیکن مزدوری کم ہے۔ ان دونوں کی مجموعی اجرت کم نہیں تھی کیونکہ ان دونوں کو مجموعی طور پر جتنی اجرت دی گئی تھی اس کی مقدار اتنی ہی تھی جتنی مسلمانوں کو ملنے والی اجرت کی مقدار تھی۔

اس پر عروہ کی روایت دلالت کرتی ہے جو انھوں نے بشیر بن ابی مسعود سے، انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ حضرت جبریلؑ دوسرے دن آپ کے پاس اس وقت آئے جب ہر چیز کا سایہ اس کے ایک مثل ہوگیا تھا، انھوں نے آپ سے اٹھ کر ظہر کی نماز پڑھنے کے لیے کہا۔

اس روایت میں آپ نے یہ بتایا کہ حضرت جبریلؑ ایک مثل کے بعد آئے تھے اور آپ کو ظہر کی نماز پڑھنے کے لیے کہا تھا۔ اگر ایک مثل کے بعد کا وقت عصر کا وقت ہوتا تو ظہر کی نماز اپنے وقت سے موخر قرار پاتی۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضرت ابن عباسؓ، حضرت جابرؓ اور حضرت ابو سعیدؓ کی روایتوں میں جو ان حضرات نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کی ہیں کہ آپ نے حضرت جبریلؑ کی اقتدا میں پہلے روز عصر کی نماز اس وقت پڑھی تھی جب کہ ہر چیز کا سایہ ایک مثل ہو گیا تھا۔ یہ بات اس امر کی موجب ہے کہ مثل کے بعد ہی عصر کا وقت شروع ہو جائے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت کے مطابق حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بیت اللہ کے دروازے کے قریب حضرت جبریلؑ کی امامت کے متعلق بتایا ہے یہ واقعہ ہجرت سے پہلے کا ہے۔ اس روایت میں یہ ذکر ہے کہ آپ نے دوسرے دن ظہر کی نماز اس وقت پڑھی تھی جس گھڑی پہلے روز عصر کی نماز ادا کی تھی۔ یہ چیز اس بات کی موجب ہے کہ دونوں دنوں میں پڑھی جانے والی ظہر اور عصر کی نمازوں کا ایک ہی وقت تھا۔

اگر یہ کہا جائے کہ آپ کی مراد اس سے یہ تھی کہ عصر کے وقت کی ابتدا گزشتہ دن ظہر کی نماز سے فراغت کے وقت ہوئی تھی تو اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ حضرت ابن مسعودؓ کی روایت میں ہے کہ حضرت جبریل علیہ السلام پہلے دن اس وقت آئے تھے جب ہر چیز کا سایہ ایک مثل ہو گیا اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو عصر کی نماز پڑھنے کے لیے کہا تھا۔

پھر حضرت جبریلؑ دوسرے دن اس وقت آئے تھے جب ہر چیز کا سایہ ایک مثل ہو گیا تھا اور انھوں نے آپ سے ظہر کی نماز پڑھنے کے لیے کہا تھا اس طرح اس روایت کے مطابق آپ نے یہ خبر دی تھی کہ حضرت جبریلؑ کا آپ کے پاس آنا اور نماز کے لیے کہنا ایک مثل کے بعد وقوع پذیر ہوا تھا۔

یہ بات ان لوگوں کی تاویل کو ساقط کر دیتی ہے جنھوں نے اس کا وہ مفہوم بیان کیا ہے جس کا ذکر معترض نے کیا ہے۔ ایک طرف جب بات اس طرح تھی اور دوسری طرف حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ کی حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت کہ آپ نے فرمایا (وقت) الظھر مالم یحضر وقت العصر ظہر کا وقت جب تک عصر کا وقت نہ ہو جائے باقی رہتا ہے) نیز حضرت ابو قتادہؓ کی آپ سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا (التفریط علی من

لم یصل الصلوٰۃ حتی یدخل وقت الاخریٰ کوتاہی کی ذمہ داری اس شخص پر عائد ہوتی ہے جس نے نماز نہ پڑھی یہاں تک کہ دوسری نماز کا وقت آگیا) تو اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابن مسعودؓ کی روایتوں میں وقت کے متعلق ہمارے بیان کے مطابق جو بات کہی گئی ہے وہ منسوخ ہوچکی ہے۔

نیز یہ ہجرت سے پہلے کی بات ہے۔ علاوہ ازیں اگر ان روایتوں میں مذکورہ بات کا حکم باقی اور ثابت بھی رہتا تو یہ ضروری ہوتا کہ آخر میں کیا جانے والا عمل پہلے عمل کے لیے ناسخ بن جاتا اور ان دونوں میں سے جو عمل آخر میں کیا جاتا وہ ثابت رہتا۔ آخر میں کیا جانے والا عمل یہ تھا کہ آپ نے دوسرے دن ظہر کی نماز ایک مثل کے بعد پڑھی تھی اور یہ بات اس امر کی مقتضی ہے کہ ایک مثل کے بعد کا وقت ظہر کا وقت ہوتا ہے۔

حضرت ابوموسیٰؓ کی روایت میں جسے انھوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کی ہے، یہ مذکور ہے کہ اوقات صلوٰۃ کے متعلق ایک سائل کے جواب میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے دن عصر کی نماز اس وقت پڑھی تھی جب سورج ابھی بلند تھا اور اس میں زردی پیدا نہیں ہوئی تھی۔

اسی طرح سلیمان بن بریدہ کی روایت ہے جو انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کی ہے کہ آپ نے پہلے روز عصر کی نماز اس وقت پڑھی تھی جب کہ سورج سفید اور بلند تھا یہ بات اس شخص کے متعلق نہیں کہی جاسکتی جس نے عصر کی نماز ایک مثل پر پڑھی ہو۔

حضرت ابن مسعودؓ کی روایت میں یہ بھی مذکور ہے کہ آپ نے پہلے روز عصر کی نماز اس وقت پڑھی تھی جبکہ سورج سفید اور بلند تھا، یعنی سورج کی پوری چمک باقی تھی۔ اس روایت کو زہری کے جلیل القدر رفقا نے عروہ سے نقل کیا ہے۔ ان میں امام مالک، لیث، شعیب اور معمر وغیرہ شامل ہیں۔

اسے ایوب نے عتبہ سے، انھوں نے ابو بکر بن عمرو بن حزم سے اور انھوں نے عروہ سے نقل کیا ہے۔ اس میں عروہ نے سائے کی مقداروں کو تقریباً اسی انداز سے بیان کیا ہے جو ہم نے سابقہ سطور میں بیان کیے ہیں۔ اس طرح حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث ان دو صورتوں میں روایت کی گئی ہے۔

ایک کے اندر یہ ذکر ہے کہ حضرت جبرئیل اس وقت آئے تھے جب ہر چیز کا سایہ ایک مثل ہو گیا تھا۔ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ظہر کی نماز پڑھنے کے لیے کہا تھا۔ دوسرے دن اس وقت آئے تھے جب ہر چیز کا سایہ دو مثل ہو گیا تھا اور پھر انھوں نے آپ سے عصر کی نماز پڑھنے کے لیے کہا تھا۔

عروہ سے روایت کردہ زہری کی حدیث میں سائے کی مقدار کا ذکر نہیں ہے۔ اس میں یہ ذکر ہے کہ آپ نے پہلے روز عصر کی نماز اس وقت پڑھی تھی جبکہ سورج ابھی بلند تھا اور اس میں زردی پیدا نہیں ہوئی تھی۔

عصر کی تعجیل کے بارے میں بہت سی روایات منقول ہیں۔ ایک مثل کے قائلین نے اپنے قول کے حق میں ان روایات سے بھی استدلال کیا ہے۔ لیکن ان روایات میں دونوں احتمالات موجود ہیں، یعنی ان حضرات کے مسلک کی بات بھی موجود ہے اور جو حضرات اس مسلک کے قائل نہیں ہیں ان کے حق میں بھی احتمال موجود ہے۔

اس لیے ایک مثل کے اثبات کے لیے ان جیسی روایات کو دلیل کے طور پر پیش نہیں کیا جا سکتا کیونکہ جس دلیل میں دونوں احتمالات موجود ہوں وہ حجت اور سند نہیں بن سکتی۔ ان میں سے ایک حضرت انسؓ کی روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم عصر کی نماز پڑھا دیتے اور اس کے بعد عوالی کی طرف کوئی جانے والا اگر چلا جاتا تو دیکھتا کہ ان لوگوں نے ابھی تک عصر کی نماز ادا نہیں کی ہے۔

زہری کا قول ہے کہ عوالی دو تین میل کے فاصلے پر واقع ہے۔ ابو واقد اللیثی نے ابواروی سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں کہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مدینہ منورہ میں عصر کی نماز پڑھتا اور پھر غروب آفتاب سے قبل ذوالحلیفہ پہنچ جاتا۔

اسامہ بن زید کی روایت میں ہے جو انھوں نے زہری سے نقل کی ہے۔ انھوں نے عروہ سے، انھوں نے بشیر بن ابی مسعود سے اور انھوں نے اپنے والد سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم عصر کی نماز اس وقت پڑھاتے تھے جب سورج سفید اور بلند ہوتا، یعنی سورج کی چمک پوری طرح موجود رہتی، نماز سے فارغ ہو کر ایک شخص غروب آفتاب سے پہلے چھ میل سفر کر کے ذوالحلیفہ پہنچ جاتا تھا۔

حضرت عائشہؓ نے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس وقت عصر کی نماز سے فارغ

ہو جاتے جب سورج ابھی ان کے حجرے میں ہوتا یعنی حجرے میں ابھی دھوپ موجود ہوتی اور سایہ پڑنا شروع نہیں ہوتا۔ ایک روایت میں حضرت عائشہؓ کے الفاظ ہیں کہ ابھی سایہ واپس نہیں ہوتا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ان روایات میں عصر کے وقت کی تحدید کے بارے میں کوئی ذکر موجود نہیں ہے۔ ان روایات میں عوالیٔ مدینہ اور ذوالحلیفہ تک سفر کا جو ذکر ہے اس سے وقت کی کسی متعین مقدار پر موقوف نہیں ہوسکتا۔ کیونکہ سفر میں جتنا وقت لگتا ہے اس کا انحصار تیز رفتاری اور سست رفتاری پر ہوتا ہے۔

ہمارے شیخ ابوالحسن رحمۃ اللہ حضور کے ارشاد (ابردوا بالظہر فان شدۃ الحر من فیح جہنم، ظہر کو ٹھنڈا کر کے پڑھو کیونکہ گرمی کی شدت دراصل جہنم کی بھڑاس اور اس کا جوش ہے) سے یہ استدلال کرتے تھے کہ مثل کے بعد ظہر کا وقت ہوتا ہے۔

کیونکہ ابراد یعنی ٹھنڈا کر دینا ایک مثل کے وقت نہیں ہوتا بلکہ گرمیوں میں تپش کی انتہا اس وقت ہوتی ہے جب ہر چیز کا سایہ ایک مثل ہوتا ہے۔ جو لوگ ایک مثل کے قائل ہیں وہ اس بات کا جواب یوں دیتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم زوال کے بعد دوپہر کی گرمی میں ظہر کی نماز ادا کرتے تھے۔ اس وقت سایۂ اصلی بہت ہوتا ہے۔

چنانچہ جماعت کی صورت میں بعض صحابۂ کرام کو دھوپ میں کھڑا ہونا پڑتا اور بعض کو دھوپ سے بالکل قریب کھڑا ہونا پڑتا۔ حضرت خبابؓ کا بھی یہی قول ہے کہ ہم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم دھوپ کی تیزی کی شکایت کی لیکن آپ نے ہماری شکایت دور نہیں کی پھر فرمایا (ابردوا بالظہر) آپ نے لوگوں کو ظہر کی نماز ہر چیز کے سائے کے پلٹ جانے کے بعد پڑھنے کا حکم دیا۔

جو لوگ ایک مثل کے قائل ہیں ان کے نزدیک ابراد کا یہی مفہوم ہے جس کا حکم حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے درج بالا حدیث میں لوگوں کو دیا تھا۔

امام مالک سے یہ بات مروی ہے کہ ظہر اور عصر کا وقت غروب آفتاب تک رہتا ہے اس کی تردید ان تمام روایات سے ہوتی ہے جو اوقات نماز کے سلسلے میں مروی ہیں اس لیے کہ حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت جابرؓ، حضرت ابوسعیدؓ اور حضرت ابوموسیٰؓ وغیرہم کی روایات کی رو سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دو دنوں میں نمازیں اول اور آخر

وقتوں میں ادا کی تھیں۔

پھر فرمایا تھا "ان دونوں وقتوں کے مابین نمازوں کے اوقات ہیں"۔ حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابوہریرہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (وقت الظهر مالم يحضر وقت العصر) حضرت ابوہریرہؓ کی روایت کے بعض طرق میں یہ الفاظ بھی ہیں (واخر وقت الظهر حين يدخل وقت العصر) اس لیے کسی کو یہ بات جائز نہیں کہ وہ عصر کے وقت کو ظہر کے لیے بھی وقت قرار دے جبکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ واضح فرمادیا کہ ظہر کا آخری وقت اس گھڑی ہوتا ہے جس گھڑی عصر کا وقت داخل ہوتا ہے۔

لوگوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ اوقات عملاً اور قولاً نقل کیے ہیں جس طرح انھوں نے آپ سے فجر، عشاء اور مغرب کے اوقات نقل کیے ہیں اور آپ کی ہدایت اور رہنمائی کی روشنی میں لوگوں نے یہ سمجھ لیا تھا کہ ہر نماز ایک وقت کے ساتھ مخصوص ہے اور یہ وقت کسی اور نماز کا وقت نہیں ہو سکتا۔

آپ نے ابوقتادہ کی روایت میں فرمایا ہے (التفريط على من لم يصل الصلوة حتى يجيئ وقت الاخرى) اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ کسی عذر کے بغیر اگر کوئی شخص ظہر کی نماز نہیں پڑھے گا حتیٰ کہ عصر کا وقت داخل ہو جائے تو وہ مفرط یعنی کوتاہی کرنے والا کہلائے گا۔

اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ ظہر کے لیے مخصوص وقت ہے اور اسی طرح عصر کے لیے بھی، اور ہر ایک کے لیے مخصوص وقت دوسرے کے وقت سے مختلف اور الگ ہے اور زوالِ شمس سے لے کر غروبِ آفتاب تک کے اوقات دونوں نمازوں یعنی ظہر اور عصر کے اوقات ہوتے تو پھر اس بات کا جواز ہوتا کہ ایک شخص کسی عذر کے بغیر ظہر کے وقت میں عصر کی نماز بھی ادا کر لے۔

جب ظہر اور عصر کی ایک ساتھ ادائیگی کے لیے صرف میدانِ عرفات کو خصوصیت حاصل ہے اور اس کے سوا کسی عذر کے بغیر ان دونوں نمازوں کو اکٹھا کرنے کے عدم جواز پر سب کا اتفاق ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ان دونوں میں سے ہر نماز اپنے وقت کے ساتھ مخصوص اور دوسرے سے الگ ہے۔

اگر اس مسلک کے قائلین قول باری (اَقِمِ الصَّلٰوةَ لِدُلُوۡكِ الشَّمۡسِ اِلٰى غَسَقِ الَّيۡلِ) سے

اس بنا پر استدلال کریں کہ دلوک زوال آفتاب کا نام ہے۔ اور اس طرح زوال آفتاب سے لے کر غروب آفتاب تک سارا وقت ظہر کی نماز کے لیے ہے کیونکہ غَسَقِ الَّیْلِ کے معنی غروب آفتاب کے ہیں جیسا کہ سلف کی ایک جماعت سے مروی ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ظاہر آیت اسی امر کی مقتضی ہے کہ زوال شمس سے لے کر غَسَقِ الَّیْلِ تک اس نماز ظہر کی ادائیگی کی اباحت ہونی چاہیے۔ لیکن سب کا اس پر اتفاق ہے کہ آیت میں یہ مراد نہیں ہے۔ اور یہ کہ کسی شخص کو زوال شمس سے رات پڑنے تک ظہر کی ادائیگی کے سلسلے میں اختیار نہیں دیا گیا ہے۔

اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ آیت میں مراد کوئی اور نماز بھی ہے جس کی ادائیگی اس دوران کی جائے گی وہ نماز یا تو عصر کی نماز ہوگی یا مغرب کی۔ لیکن مغرب کی نماز مراد لینا آیت کے معنوں کے زیادہ قریب اور مناسب ہوگا کیونکہ اس کا وقت غَسَقِ اللیل کے ساتھ متصل ہوتا ہے جس کا مفہوم تاریکی کا اکٹھا ہوجانا ہے۔

اس طرح ترتیب کلام یہ ہوگی۔ سورج ڈھلنے کے وقت نماز قائم کرو اور رات کی تاریکی چھا جانے تک بھی نماز قائم کرو" اس صورت میں یہ دوسری نماز پہلی نماز سے مختلف ہوگی اور آیت میں اس قسم کی کوئی دلالت باقی نہیں رہے گی کہ ظہر کا وقت غروب آفتاب تک ہوتا ہے۔

امام شافعی نے بھی ایک پہلو سے اس مفہوم کے اندر امام مالک کی موافقت کی ہے۔ وہ اس طرح کہ امام شافعی کا قول ہے کہ جو شخص غروب شمس سے پہلے مسلمان ہو جائے گا اس پر ظہر کی ادائیگی بھی لازم ہو جائے گا۔ اگر حائضہ حیض سے پاک ہو جائے اور بچہ بالغ ہو جائے تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔

امام شافعی نے اس سلسلے میں یہ موقف اختیار کیا ہے کہ زوال آفتاب سے لے کر غروب آفتاب تک اگرچہ ظہر کے نماز کے سلسلے میں کسی کو اختیار نہیں دیا جاتا اور اس طرح اختیار کا وقت نہیں بنتا لیکن ضرورت اور عذر کا وقت ضرور ہے اس لیے امام شافعی کے مسلک اور اصول کے مطابق سفر اور بیماری وغیرہ کی حالت میں ان دونوں نمازوں کی اکٹھی ادائیگی درست ہوتی ہے۔ مثلاً ظہر کو عصر کے وقت تک مؤخر کر دے یا عصر میں تعجیل کرتے ہوئے ظہر کے وقت میں اسے ادا کرے اور اس طرح ظہر کی ادائیگی کے ساتھ عصر کی ادائیگی بھی ہو جائے۔

اسی لیے امام شافعی نے ضرورت اور عذر کی حالت میں زوال آفتاب سے لے کر غروب

آفتاب تک کے وقت کو ان دونوں نمازوں کے لیے وقت قرار دیا ہے۔

اگر امام شافعی کا یہ اعتبار درست ہے تو اس سے ان پر یہ بات لازم آتی ہے کہ اگر کسی عورت کو ظہر کے اول وقت میں حیض آ جائے تو امام شافعی کو یہ کہنا چاہیے کہ اس پر ظہر اور عصر دونوں نمازیں لازم ہوں گی جس طرح عصر کے آخری وقت میں حیض سے پاک ہونے کی صورت میں اس پر یہ دونوں نمازیں لازم ہو جاتی تھیں۔

جس عورت کو ظہر کے اول وقت میں حیض آگیا تھا اسے اتنا وقت تو مل گیا تھا کہ وہ ظہر اور عصر دونوں نمازوں کی اکٹھی ادائیگی کر سکے۔ اس لیے اس پر امام شافعی کے مذکورہ بالا اعتبار کی روشنی میں دونوں نمازیں لازم ہو جانی چاہیے تھیں جبکہ کوئی بھی اس کا قائل نہیں ہے۔

اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ تمام حالتوں کے اندر عصر کا وقت ظہر کے وقت سے الگ اور مختلف ہے۔ نیز یہ کہ اگر کوئی شخص عصر کا وقت پا لے تو اس پر ظہر کی نماز لازم نہیں ہوتی جب تک اسے ظہر کا وقت نہ مل جائے۔ واللہ اعلم۔

عصر کی نماز کا وقت

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جہاں تک عصر کی ابتدا کا تعلق ہے تو ظہر کا وقت نکل جانے کے ساتھ ہی اس کا وقت شروع ہو جاتا ہے۔ ظہر کے وقت کے خروج میں ائمہ کرام کے مابین اختلاف رائے کا ہم نے گزشتہ سطور میں ذکر کر دیا ہے اس لیے عصر کے وقت کی ابتدا کے سلسلے میں بھی اسی اختلاف رائے کو مدّنظر رکھا جائے

تاہم فقہاء کے اقوال میں صحیح قول یہ ہے کہ ظہر اور عصر کے وقتوں کے درمیان ان کے سوا کسی اور نماز کے وقت کا واسطہ نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ سے یہ شاذ روایت ہے کہ ظہر کا آخری وقت وہ ہے جب ہر چیز کا سایہ اس چیز کی قامت کے دوچند سے کچھ کم ہو اور عصر کا کا اول وقت وہ ہے کہ جب سایہ دوچند ہو جائے۔

یہ روایت ان آثار کے بھی خلاف ہے جو اس طرف راہنمائی کرتی ہیں کہ جب تک عصر کا وقت نہ آجائے اس وقت تک ظہر کا وقت ہوتا ہے۔ بلکہ حضرت ابوہریرہ سے مروی حدیث کے بعض طرق میں یہ الفاظ بھی موجود ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (وَ اٰخر وقت الظہر حین یدخل وقت العصر)

ابوقتادہؓ کی حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا جو ارشاد منقول ہوا ہے اس کا مفہوم یہ ہے کہ نماز میں تفریطا اور کوتاہی یہ ہے کہ ایک شخص کسی نماز کی ادائیگی کے بغیر بیٹھا رہے یہاں تک کہ دوسری نماز کا وقت آجائے۔

امام ابوحنیفہ کا صحیح یا تو مثلین ہے یا ایک مثل ہے نیز یہ کہ عصر کا وقت داخل ہوتے ہی ظہر کا وقت نکل جاتا ہے۔

فقہاء امصار کا اس پر اتفاق ہے کہ عصر کا آخری وقت غروب آفتاب ہے۔ بعض

حضرات کا قول ہے کہ عصر کا آخری وقت وہ ہوتا ہے جب سورج میں زردی آ جائے ان کا استدلال اس حدیث سے ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے غروب آفتاب کے وقت نماز پڑھنے سے منع فرمایا ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ غروب آفتاب عصر کی نماز کا آخری وقت ہوتا ہے اس کی دلیل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے (من فاتتہ العصر حتی غابت الشمس فکانما وتر اھلہ ومالہ جس شخص سے عصر کی نماز رہ جائے یہاں تک کہ سورج غروب ہو جائے تو گویا اسے اس کے اہل وعیال کی ہلاکت اور مال واسباب کے ضیاع کا نقصان پہنچ گیا)

اس حدیث میں آپ نے غروب آفتاب پر عصر کی نماز کے فوت ہو جانے کا حکم لگایا۔ حضرت ابوہریرہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے (من ادرک رکعۃ من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرک۔

جس شخص کو غروب آفتاب سے پہلے پہلے عصر کی ایک رکعت پڑھنے کا موقعہ مل جائے تو گویا اسے پوری نماز پڑھنے کا موقعہ مل گیا) یہ ارشاد اس پر دلالت کرتا ہے کہ غروب آفتاب تک عصر کا وقت باقی رہتا ہے۔

اگر کوئی شخص اس سلسلے میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت ابوہریرہؓ کی اس روایت سے استدلال کرے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (اخر وقت العصر حین تصفر الشمس عصر کا آخر وقت وہ ہے جب سورج زرد ہو جائے)

تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہمارے نزدیک آپ کا یہ ارشاد عصر کی تاخیر کی کراہت پر محمول ہے اور اس میں مستحب وقت کا بیان ہے جس طرح اعمش نے ابوصالح سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (اخر وقت العشاء الآخرۃ نصف اللیل عشاء کا آخر وقت نصف شب ہے)

آپ کی اس سے مراد وقت مستحب ہے کیونکہ اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ آدھی رات کے بعد کا وقت طلوع فجر تک عشاء کی نماز کا وقت ہے۔ اور اس دوران جس شخص کو مسلمان یا بالغ ہونے کی بنا پر عشاء کی نماز کا موقعہ مل جائے گا اس پر یہ نماز لازم ہو جائے گی۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بھی مروی ہے کہ (ان الرجل لیصلی الصلوٰۃ ولما فاتہ من وقتھا خیر لہ من اھلہ ومالہ ایک شخص ایک نماز ادا کرتا ہے لیکن اس نماز کا

جو وقت اس کے ہاتھوں سے نکل چکا ہوتا ہے وہ اس کے اہل و عیال اور مال و دولت سے بہتر ہوتا ہے)

اس ارشاد کا مفہوم یہ ہے کہ اس وقت میں جس شخص کو نماز پڑھنے کا موقعہ مل جاتا ہے اس پر اس نماز کی فرضیت تو لازم ہو جاتی ہے لیکن اس وقت تک اس کی ادائیگی میں تاخیر مکروہ ہوتی ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ مزدلفہ کے مقام پر حاجی کے لیے صبح کی نماز میں اسفار مکروہ ہے۔ لیکن اسفار تک اس کی ادائیگی میں تاخیر کی کراہت اسے اس بات سے خارج نہیں کرتی کہ اسفار یعنی صبح کی روشنی پھیل جانے کی صورت میں فجر کی نماز کی ادائیگی کا وقت باقی نہیں رہتا۔

اسی طرح ان احادیث و آثار کا مفہوم ہے جن کے اندر سورج کے زرد ہو جانے کو عصر کا آخر وقت قرار دیا گیا ہے کہ اس زردی کی بنا پر عصر کے وقت کی وہ فضیلت فوت ہو جاتی ہے جسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل و عیال اور مال و دولت سے بہتر قرار دیا ہے۔

مغرب کی نماز کا وقت

غروب آفتاب کے ساتھ مغرب کے وقت کی ابتدا ہو جاتی ہے۔ اس میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔ قول باری ہے (اَقِمِ الصَّلٰوۃَ لِدُلُوْکِ الشَّمْسِ) دلوک کا اسم غروب آفتاب پر محمول ہے جس طرح ہم پہلے بیان کر آئے ہیں۔

نیز ارشادِ باری ہے (وَزُلَفًا مِّنَ اللَّیْلِ) اس سے مراد رات کا وہ حصہ ہے جو دن کے وقت سے قریب ہوتا ہے۔ یہی مغرب کے وقت کی ابتدا ہے۔ واللہ اعلم۔ نیز قول باری ہے (فَسُبْحَانَ اللّٰہِ حِیْنَ تُمْسُوْنَ)۔

ایک قول ہے کہ اس میں مغرب کی نماز کا وقت بیان ہوا ہے۔ حضرت ابن عباسؓ، حضرت جابرؓ، حضرت ابوسعیدؓ وغیرہم کے واسطے سے اوقات صلوٰۃ کی جو روایتیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہیں ان میں یہ ذکر ہے کہ آپ نے دونوں دن مغرب کی نماز اس وقت ادا کی تھی جب سورج غروب ہو چکا تھا۔

حضرت سلمہ بن الاکوعؓ کا قول ہے کہ ہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مغرب کی نماز اس وقت ادا کرتے تھے جب سورج پردوں میں چھپ جاتا تھا۔ شاذ قسم کے کچھ لوگوں کا یہ خیال ہے کہ مغرب کی ابتدا اس وقت ہوتی ہے جب نجم یعنی ستارہ طلوع ہو جاتا ہے۔

اس سلسلے میں ان لوگوں نے اس روایت سے استدلال کیا ہے جو ابوتمیم الجیشانی نے حضرت ابوبصرہ الغفاریؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں عصر کی نماز پڑھائی اور پھر فرمایا؟ تم سے پہلے گزر جانے والی امتوں پر بھی یہ نماز پیش کی گئی تھی لیکن انھوں نے اسے ضائع کر دیا تھا۔

اس لیے تم میں سے جو شخص اس نماز کی نگہداشت کرے گا اسے دگنا اجر ملے گا۔

اس نماز کے بعد کوئی نماز نہیں یہاں تک کہ شاہد طلوع ہو جائے"۔ شاہد سے مراد نجم یعنی ستارہ ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ ایک شاذ روایت ہے، اسے مغرب کے وقت کی ابتدا کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ان اخبار متواترہ کی معارض قرار نہیں دیا جاسکتا جن کا مفہوم یہ ہے کہ غروب آفتاب کے ساتھ مغرب کا وقت شروع ہو جاتا ہے۔

صحابہ کی ایک جماعت سے بھی اس کی روایت موجود ہے جس میں حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت ابوہریرہؓ شامل ہیں۔ حضرت ابوبصرہؓ کی روایت جس میں شاہد یعنی ستارے کے طلوع ہو جانے کا ذکر ہے۔

اس میں یہ احتمال موجود ہے کہ وہ بھی مذکورہ روایات کی مخالف نہیں ہے۔ وہ اس طرح کہ بعض اوقات ستارہ غروب شمس کے بعد تاریکی گہری ہونے سے قبل ہی نظر آجاتا ہے۔ چونکہ عام طور پر یہ ہوتا تھا کہ غروب آفتاب کے بعد کوئی نہ کوئی ستارہ نظر آ ہی جاتا تھا اس لیے آپ نے طلوعِ نجم کے الفاظ سے سورج چھپ جانے کے مفہوم کی تعبیر کر دی۔

اگر مغرب کے وقت کے سلسلے میں ستارہ نظر آجانے کا اعتبار کیا جاتا تو پھر یہ ضروری ہوتا کہ غروب آفتاب سے پہلے ستارہ نظر آجانے کی صورت میں مغرب کی نماز ادا کر لی جائے کیونکہ بعض اوقات غروب آفتاب سے پہلے بعض ستارے نظر آجاتے ہیں۔

جبکہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ غروب آفتاب سے پہلے مغرب کی نماز کی ادائیگی درست نہیں ہوتی خواہ کوئی ستارہ کیوں نہ نظر آجائے۔ اس لیے شاہد یعنی ستارے کے طلوع کے ساتھ مغرب کے وقت کا اعتبار ساقط ہو گیا۔

البتہ مغرب کے آخر وقت کے متعلق اہل علم کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ امام ابویوسف، امام محمد، امام مالک، زفر، ثوری اور حسن بن صالح کا قول ہے کہ مغرب کے وقت کا بھی اول و آخر ہے جس طرح دوسری نمازوں کے اوقات کا ہے۔

امام شافعی کا قول ہے کہ مغرب کا صرف ایک وقت ہے۔ پھر اول و آخر کے قائلین کے درمیان اس کے آخر وقت کے متعلق اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب، ثوری اور حسن بن صالح کا قول ہے کہ اس کا آخر وقت غروبِ شفق ہے۔ پھر شفق میں اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ شفق بیاض یعنی سفیدی کو کہتے ہیں۔ امام ابویوسف، امام محمد

ابن ابی لیلیٰ، امام مالک، ثوری، حسن بن الصالح اور امام شافعی کا قول ہے کہ شفق سرخی کا نام ہے۔ امام مالک کا قول ہے کہ مغرب اور عشاء کا وقت طلوعِ فجر تک رہتا ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ شفق کے بارے میں سلف کے اندر بھی اختلاف رائے ہے۔ بعض کا قول ہے کہ یہ سفیدی کا نام ہے اور بعض کا قول ہے شفق سرخی کو کہتے ہیں۔ حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابن عمرؓ، حضرت عبادہ بن الصامتؓ اور حضرت شداد بن اوسؓ کا قول ہے کہ شفق سرخی کو کہتے ہیں۔

ہمیں ابو یعقوب، یوسف بن شعیب المؤذن نے روایت بیان کی، انھیں ابو عمران موسیٰ بن القاسم العصار نے اور حسین بن الفرج البزار نے، انھیں ہشام بن عبید اللہ نے، انھیں ہیاج نے اس راوی سے جس نے انھیں عطاء خراسانی سے روایت کی، انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ شفق سرخی کو کہتے ہیں۔

ہشام نے کہا ہمیں ابوسفیان نے العمری سے، انھوں نے نافع سے، انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی کہ سرخی کا نام شفق ہے۔ ہشام نے کہا ہمیں محمد بن الحسن نے ثور بن یزید سے، انھوں نے مکحول سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا کہ حضرت عبادہ بن الصامتؓ اور حضرت شداد بن اوسؓ عشاء کی نماز سرخی غائب ہو جانے کے بعد پڑھتے تھے یہ دونوں حضرات اس سرخی کو شفق سمجھتے تھے۔

اس طرح ان حضرات سے شفق بمعنی سرخی منقول ہے بعض حضرات سے شفق بمعنی سفیدی منقول ہے ان میں حضرت عمرؓ، حضرت معاذ بن جبلؓ اور حضرت عمر بن عبدالعزیز شامل ہیں۔ ہمیں یوسف بن شعیب نے روایت بیان کی، انھیں ولید بن مسلم نے، انھیں عتبہ بن سعید الکلاعی نے، انھیں قتادہ نے سعید بن المسیب سے کہ حضرت عمرؓ نے یہ تحریر ارسال کی تھی کہ شفق کا غائب ہو جانا عشاء کے وقت کی ابتدا ہے اور شفق کا غائب ہونا اس وقت ہوتا ہے جب افق میں سفیدی نظر آتی ہے اور پھر یہ سفیدی غائب ہو جاتی ہے یہی عشاء کے وقت کی ابتدا ہے۔

ہشام نے کہا کہ ہمیں ابو عثمان نے خالد بن یزید سے روایت بیان کی ہے۔ انھوں نے اسماعیل بن عبید اللہ نے، انھوں نے عبدالرحمٰن بن غنم سے، انھوں نے حضرت معاذ بن جبلؓ سے کہ شفق سفیدی کا نام ہے۔ ہشام نے کہا کہ ہمیں محمد بن الحسن نے اس راوی سے روایت بیان کی ہے جس نے حضرت عمر بن عبدالعزیز سے روایت کی ہے کہ آپ کہا کرتے تھے "شفق سفیدی کو کہتے ہیں"۔

فصل

مغرب کے وقت کا اول و آخر ہے۔ نیز اس کے وقت کی تحدید صرف نماز پڑھنے کے فعل کے ساتھ نہیں ہوتی اس پر قول باری (اَقِمِ الصَّلٰوۃَ لِدُلُوْکِ الشَّمْسِ اِلٰی غَسَقِ اللَّیْلِ) دلالت کرتا ہے۔

ہم نے سلف میں سے ان حضرات کا قول نقل کیا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ دلوک بمعنی غروب ہے اور لفظ میں اس معنی کا احتمال موجود ہے اس لیے آیت اس بات کی مقتضی ہے کہ مغرب کے وقت کا اول و آخر موجود ہو اس لیے کہ قول باری (اِلٰی غَسَقِ اللَّیْلِ) غایت ہے اور حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ غَسَقِ اللَّیْلِ تاریکی کے اجتماع اور اس کے گہرے ہو جانے کو کہتے ہیں۔

اس لیے آیت کی دلالت سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ مغرب کا وقت غروب آفتاب سے لے کر تاریکی کے اجتماع اور اس کے گہرے ہونے تک ہے۔ اس بات میں ان حضرات کے قول کے بطلان کی وجہ موجود ہے جو مغرب کے لیے صرف ایک وقت کے قائل ہیں جس کی تحدید مصلی کے فعل صلاۃ سے ہوتی ہے۔

اعمش نے ابو صالح سے انھوں نے حضرت ابو ہریرہؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (اول وقت المغرب حین تسقط الشمس وان آخر وقتها حین یغیب الشمس۔ مغرب کے وقت کی ابتدا غروب آفتاب کے ساتھ ہوتی ہے اور اس کے وقت کی انتہا غروب شفق کے ساتھ ہوتی ہے۔

ابو بکرہ نے ابو موسیٰ اور انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے جو روایت کی ہے اس میں ذکر ہے کہ ایک سائل نے آپ سے نمازوں کے اوقات کے متعلق

دریافت کیا تھا، آپ نے اس کے جواب میں جو کچھ ارشاد فرمایا تھا اس کی آگے روایت کی گئی تھی۔

اس میں ذکر ہے کہ آپؐ نے پہلے روز مغرب کی نماز اس وقت پڑھی تھی جب سورج غروب ہو گیا تھا اور دوسرے دن آخر وقت میں اس وقت پڑھی تھی جب غروب شفق ہونے والا تھا پھر آپ نے یہ فرمایا تھا: "ان دونوں وقتوں کے درمیان وقت ہے"۔

علقمہ بن مرثد نے سلیمان بن بریدہ سے اور انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ ایک شخص نے آپ سے نماز کے وقت کے متعلق سوال کیا۔ آپ نے اس سے فرمایا: "ہمارے ساتھ نماز پڑھو"۔ آپ نے مغرب کی نماز غروب آفتاب کے بعد پڑھی پھر دوسرے دن غروب شفق سے قبل مغرب کی نماز پڑھی۔ حضرت جابرؓ کی روایت میں بھی یہی ذکر ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ مغرب کے وقت کا اول و آخر ہے۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی ہے، انھیں معاذ بن المثنیٰؒ نے، انھیں محمد بن کثیر نے، انھیں ہمام نے قتادہ سے، انھوں نے ابوایوب سے، انھوں نے عبداللہ بن عمروؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (وقت المغرب مالم یغیب الشفق جب تک شفق غائب نہ ہو جائے مغرب کا وقت باقی رہتا ہے)

عروہ بن الزبیر نے حضرت زید بن ثابتؓ سے روایت کی ہے کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو مغرب کی نماز میں دو طویل سورتوں یعنی انعام اور اعراف میں سے طویل تر سورت المص (سورۂ اعراف) کی قرأت کرتے ہوئے سنا ہے۔

یہ چیز امتداد وقت پر دلالت کرتی ہے، اگر مغرب کے وقت کی تحدید تین رکعتوں کی ادائیگی کے ساتھ کی جاتی تو مغرب کی نماز میں سورۂ اعراف پڑھنے والا نمازی اس نماز کو اس کے وقت سے موخر کر دینے والا قرار پاتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابوسعیدؓ کی روایت میں یہ ذکر ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اوقات صلوٰۃ کے متعلق سائل کے جواب میں مغرب کی نماز دونوں دنوں میں ایک ہی وقت میں پڑھی تھی یعنی غروب آفتاب کے بعد۔

تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ چیز ہماری مذکورہ بات کی معارض نہیں ہے

کیونکہ اس میں یہ گنجائش ہے کہ آپ نے منتخب وقت کے بیان کی خاطر ایسا کیا تھا۔ ہم نے جو روایتیں بیان کی ہیں ان میں اول اور آخر وقت کا ذکر ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے یہ بتایا گیا ہے کہ ان دونوں وقتوں کے درمیان وقت ہے اس لیے یہ بات اولیٰ ہوگی کیونکہ اس بات کو اختیار کرکے دونوں روایتوں پر عمل ہو جائے گا۔

اس کے ساتھ ساتھ یہ بات بھی اپنی جگہ ہے کہ وہ روایت جس میں یہ ذکر ہے کہ آپ نے دونوں دن مغرب کی نماز ایک ہی وقت میں ادا کی تھی اگر ہماری بیان کردہ روایتوں کی معارضت سے محفوظ بھی ہوتی پھر بھی اس میں یہ دلالت نہ ہوتی کہ اس وقت کے سوا مغرب کا اور کوئی وقت نہیں ہے۔

جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا دونوں دن سورج میں زردی آنے سے پہلے عصر کی نماز ادا کر لینا اس پر دلالت نہیں کرتا کہ عصر کے لیے اس کے سوا اور کوئی وقت نہیں ہے۔ اسی طرح دونوں دنوں میں نصف شب سے قبل عشا کی نماز کی ادائیگی اس پر دلالت نہیں کرتی کہ نصف شب کے بعد اس کی ادائیگی کا وقت باقی نہیں رہتا۔

عقل و قیاس کی رُو سے بھی ہماری بات کا ثبوت ملتا ہے۔ وہ یہ کہ جب تمام فرض نمازوں کے اوقات کے اول و آخر ہیں اور ان کے اوقات کی تحدید ان نمازوں کی ادائیگی کی مدت کے ساتھ نہیں ہوتی تو یہ ضروری ہے کہ مغرب کی نماز کا بھی یہی حکم ہو۔

اس لیے جن حضرات نے مغرب کے وقت کی اس طرح تحدید کی ہے ان کی بات نہ صرف خارج عن الاصول ہے بلکہ اثر اور نظر دونوں کی مخالف بھی ہے۔ امام شافعی پر اس بارے میں یہ لازم آتا ہے کہ وہ بیماری یا سفر کی بنا پر ایک ہی وقت میں مغرب اور عشا کی اکٹھی ادائیگی کو جائز قرار دیتے ہیں۔

جس طرح ظہر اور عصر کی اکٹھی ادائیگی کے جواز کے بارے میں ان کا مسلک ہے۔ اگر مغرب اور عشاء کے درمیان ایسا وقت ہوتا جس کا ان دونوں نمازوں میں سے کسی کے ساتھ تعلق نہ ہوتا تو اس صورت میں ان دونوں نمازوں کو جمع کرنا جائز نہ ہوتا جس طرح فجر اور ظہر کو جمع کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ ان دونوں نمازوں کے درمیان ایسا وقت آجاتا ہے جس کا تعلق ان دونوں میں سے کسی کے ساتھ نہیں ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ دونوں نمازوں کے وقتوں کا ایک دوسرے کے جوار یعنی قریب قریب

ہونا ان دونوں کو جمع کرنے کی علت نہیں ہے اس لیے کہ مغرب کو عصر کے ساتھ جمع نہیں کیا
جاتا حالانکہ ان دونوں کے وقتوں میں جوار یعنی قرب موجود ہے تو اس کے جواب میں کہا
جائے گا کہ ہم نے امام شافعی پر یہ لازم نہیں کیا کہ وہ دونوں وقتوں کے جوار کو جمع کی علت بنائیں
ہم نے تو ان پر صرف یہ لازم کیا ہے کہ دونوں وقتوں کے درمیان جوار یعنی قرب نہ ہو
تو جمع بین الصلوتین نہیں ہو سکتا اس لیے کہ ہر ایسی دو نمازیں جن کے درمیان ایسا وقت موجود
ہو جس کا ان دونوں میں سے کسی کے ساتھ تعلق نہ ہو، ان کی اکٹھی ادائیگی جائز نہیں ہوتی۔
واللہ اعلم۔

شفق کے متعلق قول اور اس کے لیے استدلال کا بیان

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جب اہل علم میں شفق کے معنی میں اختلاف رائے پیدا ہو گیا۔ کچھ نے کہا کہ یہ سرخی ہے اور کچھ نے کہا کہ یہ سفیدی ہے تو اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ شفق کا اسم ان دونوں معنوں پر مشتمل ہے اور لغت میں ان دونوں معنوں پر محمول ہوتا ہے۔

اگر یہ بات نہ ہوتی تو ان حضرات نے اس کے یہ معنی بیان نہ کیے ہوتے کیونکہ ان حضرات کو اسموں کے لغوی اور شرعی معانی کا پورا پورا علم تھا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ جب لفظ قرء کے معنی میں اختلاف رائے ہو گیا بعض نے اس کے معنی حیض کے بیان کیے اور بعض نے طہر کے۔ تو اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ قرء کا اسم ان دونوں معنوں پر محمول ہوتا ہے۔

اس کے بعد ہمیں جس بات کی ضرورت ہے وہ یہ کہ آیت کے اندر ان دونوں معنوں میں سے جو مراد ہو اس پر ہم دلائل قائم کریں۔ ثعلب نحوی کے غلام ابو عمر نے ہمیں بتایا کہ ایک مرتبہ کسی نے ثعلب سے شفق کے معنی پوچھے اس نے جواب میں کہا سفیدی کو شفق کہتے ہیں۔ سائل کہنے لگا کہ سرخی کے معنی پر سفیدی کے معنی کے مقابلہ میں شواہد یعنی لغوی دلائل زیادہ ہیں۔ ثعلب یہ سن کر کہنے لگے کہ کسی دلیل یا شاہد کی وہاں ضرورت پڑتی ہے جہاں لفظ کے معنی میں خفا ہو۔ جہاں تک شفق بمعنی سفیدی کا تعلق ہے تو وہ لغت میں اس قدر واضح اور مشہور ہے کہ اسے کسی شاہد یا لغوی دلیل کی ضرورت ہی نہیں ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ایک قول کے مطابق شفق کے اصل معنی رقت اور باریکی کے ہیں، باریک کپڑے کو اسی بنا پر ثوب شفیق کہا جاتا ہے اور اسی سے رقت قلب کو شفقت کا نام دیا جاتا ہے۔ جب شفق کے اصل معنی یہ قرار پائے تو بیاض کا مفہوم زیادہ خاص ہو گا، کیونکہ اس صورت میں یہ ان باریک اجزاء سے عبارت ہو گا جو سورج کی روشنی

سے باقی رہ گئے ہوں گے۔

سفیدی کے اندر یہ اجزاء سرخی کی بہ نسبت زیادہ رقیق اور باریک ہوں گے جو لوگ شفق بمعنی سرخی کے قائل ہیں وہ ابوالنجم کا یہ شعر شاہد کے طور پر پیش کرتے ہیں:

لہ حتی اذا الشمس اجتلاها المجتلی بین سماطی شفق مهوّل

فهی علی الافق کعین الاحول

یہاں تک کہ جب سورج کو رنگ برنگے شفق کے دو قطاروں کے درمیان روشن کرنے والے نے روشن کر دیا تو افق پر یہ سورج بھینگے شخص کی آنکھ کی طرح نظر آ رہا تھا۔

یہ بات واضح اور معلوم ہے کہ شاعر نے سرخی مراد لی ہے کیونکہ اس نے سورج کی یہ کیفیت غروب کے وقت کی بیان کی ہے۔

شفق بمعنی سفیدی کے لیے قول باری (فَلَآ اُقۡسِمُ بِالشَّفَقِ۔ میں شفق کی قسم کھاتا ہوں) سے استدلال کیا جاتا ہے۔ مجاہد کا قول ہے کہ اس کے معنی نہار یعنی دن کے ہیں اس پر قول باری (وَالَّیۡلِ وَمَا وَسَقَ اور رات کی اور ان چیزوں کی جنھیں وہ سمیٹ لیتی ہے) دلالت کرتا ہے۔

اللہ تعالیٰ نے دن اور رات کی قسم کھائی ہے یہ چیز اس بات کی موجب ہے کہ شفق بمعنی سفیدی لیا جائے اس لیے کہ نہار یعنی دن کا اول حصہ وہ ہوتا ہے جب صبح کی سفیدی کا ظہور ہوتا ہے۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ غروب آفتاب کے بعد باقی ماندہ سفیدی شفق ہے۔

قول باری (اَقِمِ الصَّلٰوۃَ لِدُلُوۡکِ الشَّمۡسِ اِلٰی غَسَقِ الَّیۡلِ) کی بھی اسی معنی پر دلالت ہو رہی ہے۔ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے کہ دلوک کا اسم غروب آفتاب پر محمول ہوتا ہے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے غَسَقِ الَّیۡلِ کو اس کی غایت اور انتہا قرار دیا ہے۔

غَسَقِ الَّیۡلِ کے متعلق حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ اس سے مراد تاریکی کا اجتماع ہے اور یہ بات اسی وقت ہوتی ہے جب سفیدی غائب ہو جاتی ہے کیونکہ جب تک سفیدی باقی رہتی ہے اسی وقت تک تاریکی افق میں بکھری ہوئی شکل میں ہوتی ہے۔

اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ مغرب کا وقت سفیدی کے غائب ہونے تک باقی رہتا ہے اس سے یہ ثابت ہوا کہ شفق سے مراد سفیدی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ غَسَقِ اللَّیۡل غروب آفتاب کو کہتے ہیں تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضرت ابن مسعودؓ سے مشہور روایت کے مطابق دلوک کے معنی غروب آفتاب کے ہیں۔

اب یہ تو محال ہے کہ جب حضرت ابن مسعودؓ کے نزدیک دلوک بمعنی غروب آفتاب ہے تو غَسَقِ اللَّیۡل بھی غروب آفتاب کے معنوں پر محمول ہے کیونکہ قول باری (اَقِمِ الصَّلٰوۃَ لِدُلُوۡکِ الشَّمۡسِ اِلٰی غَسَقِ اللَّیۡلِ) میں دلوک وقت کی ابتدا اور غَسَقِ اللَّیۡلِ کو اس کی انتہا اور آخر قرار دیا گیا ہے۔

اور یہ بات محال ہے کہ جس وقت کو اللہ تعالیٰ نے ابتدا قرار دیا اسی وقت کو غایت اور انتہا قرار دے دے۔ جب اصل صورت اس طرح ہے تو لامحالہ یہ کہنا پڑے گا کہ اس راوی کو غلطی لگی ہے جس نے حضرت ابن مسعودؓ سے غَسَقِ اللَّیۡلِ بمعنی غروب آفتاب کی روایت کی ہے۔ اس کے ساتھ یہ بات بھی اپنی جگہ ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ سے مشہور روایت یہ ہے کہ دلوک شمس کے معنی غروب آفتاب کے ہیں اور غَسَقِ اللَّیۡلِ اس وقت کو کہتے ہیں جب شفق غائب ہو جائے۔

یہ روایت حضرت ابن مسعودؓ سے آیت کی تاویل کے سلسلے میں ثابت شدہ قول کی روشنی میں درست روایت ہے۔ لیث نے مجاہد سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ دلوک شمس جب سورج ڈھل جائے اور غَسَقِ اللَّیۡل جب سورج غروب ہو جائے۔

حضرت ابن عباسؓ سے یہ قول بعید نہیں ہے کیونکہ دلوک کی تاویل میں ان سے یہ ثابت ہے کہ اس کے معنی زوال شمس کے ہیں۔ تاہم امام مالک نے داؤد بن الحصین سے روایت کی ہے، داؤد نے کہا کہ مجھے ایک خبر دینے والے نے حضرت ابن عباسؓ سے یہ خبر دی ہے کہ وہ فرمایا کرتے تھے: "غَسَقِ اللَّیۡل رات کے چھا جانے اور اس کی تاریکی کے گہرے ہو جانے کو کہتے ہیں"۔

یہ بات اس چیز کی نفی کرتی ہے کہ غَسَقِ اللَّیۡلِ غروب آفتاب کا وقت بن جائے اس لیے کہ غروب کا وقت تاریکی کے اجتماع کا وقت نہیں ہوتا۔ ابو جعفر سے غَسَقِ اللَّیۡل کے متعلق روایت ہے کہ یہ آدھی رات کا گزر جانا ہے۔ ابراہیم سے مروی ہے کہ غَسَقِ اللیل عشاء کے وقت کا نام ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت کے لفظ کے ساتھ ان مذکورہ بالا معانی میں سے اجتماع ظلمت

اور سفیدی غائب ہو جانے کے معنی اولیٰ اور زیادہ مناسب ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر غَسَقِ اللَّیْلِ غروبِ آفتاب کے معنوں میں ہوتا تو وقت کے لیے مذکورہ غایت صرف رات کا وجود ہوتا۔

پھر تقدیرِ عبارت یعنی اس کی ترتیب کچھ اس طرح ہوتی۔ "سورج کے زوال سے لے کر رات تک نماز قائم کرو" لیکن اس صورت میں رات کے ساتھ غسق کے ذکر کا فائدہ ساقط ہو جاتا۔ جب اس فقرے کے ہر لفظ کو ایک نئے قاعدے اور معنی پر محمول کرنا واجب ٹھہرا تو پھر یہ ضروری ہو گیا کہ غَسَقِ اللَّیْل کے لفظ سے جس معنی کا افادہ ہوا ہے وہ ہمیں نہ ہوتا اگر اللہ تعالیٰ اس آیت میں "الی اللَّیْلِ" فرماتا۔

اس لیے غسق کے لفظ سے نئے معنی کا افادہ اسی وقت ہو گا جب وہ اجتماعِ ظلمت کا مفہوم ادا کرے گا۔ اگر وہ تاریکی کے اجتماع سے خالی رات کے مفہوم کو ظاہر کرے گا تو اس سے کسی نئے معنی کا افادہ نہیں ہو گا۔

شفق بمعنی سفیدی پر اس روایت سے بھی استدلال کیا جاتا ہے جسے بشیر بن ابی مسعود نے اپنے والد سے نقل کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے دن عشاء کی نماز اس وقت پڑھی تھی جب افق تاریک ہو گیا تھا اور بعض دفعہ آپ اس نماز کو مؤخر کر کے پڑھتے تاکہ لوگ زیادہ سے زیادہ جمع ہو جائیں۔

حضرت ابو مسعودؓ نے اس روایت میں اوائل اوقات میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نمازِ عشاء کی ادائیگی نیز اواخر اوقات میں آپ کی اس نماز کی ادائیگی کی خبر دی اور یہ بتایا کہ عشاء کے وقت کی ابتدا افق کی تاریکی کے ساتھ ہوتی ہے۔ اب یہ بات معلوم ہے کہ اگر افق پر سفیدی کا حصہ ابھی باقی ہو تو اس پر تاریکی کے لفظ کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔

اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ عشاء کے وقت کی ابتدا افق کی سپیدی غائب ہو جانے کے ساتھ ہوتی ہے۔ جو حضرات اس قول کو تسلیم نہیں کرتے ان کا کہنا ہے کہ حضرت ابو مسعودؓ کا یہ فرمانا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے دن اس وقت عشاء کی نماز پڑھائی جب افق تاریک ہو گیا تھا، افق میں سفیدی باقی رہنے کے منافی نہیں ہے۔

اس لیے انھوں نے صرف ایک افق کے تاریک ہو جانے کی اطلاع دی ہے۔ تمام افقوں کی تاریکی کی اطلاع نہیں دی اگر ان کی مراد یہ ہوتی کہ سفیدی غائب ہو چکی تھی تو وہ کہتے کہ تمام

افق تاریک ہو گئے تھے۔ اس میں کوئی امتناع نہیں کہ سفیدی باقی ہو اور اس سفیدی کی جگہ کو چھوڑ کر باقی تمام آفاق تاریک ہوں۔

جو لوگ شفق بمعنی سفیدی کے قائل ہیں وہ عروہ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں جو انھوں نے حضرت عائشہؓ سے نقل کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم عشاء کی نماز اس وقت پڑھتے جب افق میں یکسانیت ہو جاتی اور بعض دفعہ اسے مؤخر بھی کر دیتے تاکہ لوگوں کا اجتماع ہو جائے۔

اس فقرے میں بھی اسی مفہوم کا احتمال ہے جس کا پہلی روایت کے اندر احتمال تھا جس کے الفاظ یہ ہیں کہ آپ نے عشاء کی نماز اس وقت پڑھی تھی جب افق تاریک ہو گیا تھا۔

جو لوگ شفق بمعنی سرخی کے قائل ہیں وہ اس روایت سے استدلال کرتے ہیں جسے ثور بن یزید نے سلیمان بن موسیٰ سے، انھوں نے عطا بن ابی رباح سے اور انھوں نے حضرت جابر بن عبداللہ سے بیان کیا ہے کہ ایک شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے نماز کے اوقات دریافت کیے، آپ نے اسے فرمایا کہ میرے ساتھ نماز پڑھو۔

آپ نے پہلے دن شفق غائب ہونے سے پہلے عشا کی نماز پڑھی۔ ان حضرات کا کہنا ہے کہ یہ بات تو معلوم ہے کہ آپؐ نے سرخی غائب ہونے سے پہلے عشاء کی نماز نہیں پڑھی تھی اس لیے ضروری ہو گیا کہ انھوں نے سفیدی مراد لی ہو۔ جس صحابی نے یہ روایت کی ہے کہ آپ نے شفق غائب ہو جانے کے بعد عشاء کی نماز پڑھی تھی۔ ان کی یہ روایت حضرت جابرؓ کی اس روایت کی معارض نہیں ہے، اس لیے کہ پہلی روایت کا مفہوم یہ ہو گا کہ آپ نے شفق بمعنی سرخی کے غائب ہونے کے بعد عشا کی نماز ادا کی تھی۔

کیونکہ شفق کا اسم سرخی اور سفیدی دونوں پر محمول ہوتا ہے اس لیے شفق بمعنی سرخی لیا جائے تاکہ دونوں روایتیں ایک دوسرے کی معارض نہ ہوں بلکہ ان میں ہم آہنگی پیدا ہو جائے۔

جو لوگ شفق بمعنی سفیدی لیتے ہیں وہ حضرت جابرؓ کی روایت کو منسوخ مانتے ہیں جس طرح اوقات صلوٰۃ کے متعلق حضرت ابن عباسؓ کی یہ روایت منسوخ مانی جاتی ہے جس میں ذکر ہے کہ آپ نے دوسرے دن ظہر کی نماز اس وقت ادا کی تھی جس وقت پہلے دن عصر کی نماز پڑھی تھی۔

جو لوگ شفق بمعنی سرخی کے قائل ہیں ان کا اس روایت سے بھی استدلال ہے جو حضور

صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے کہ آپ نے فرمایا (اول وقت المغرب اذا غربت الشمس وآخرہ غیبوبۃ الشفق، مغرب کے وقت کی ابتدا اس وقت ہوتی ہے جب سورج غروب ہو جائے اور اس کا آخر اس وقت ہوتا ہے جب شفق غائب ہو جائے۔

حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی بعض روایات کے الفاظ یہ ہیں (اذا غابت الشمس فھو وقت المغرب الی ان یغیب الشفق۔ جب سورج غروب ہو جائے تو یہی مغرب کا وقت ہے یہاں تک کہ شفق غائب ہو جائے)

ایک اور روایت میں ہے (وقت المغرب مالم یسقط ثور الشفق۔ مغرب کا وقت اس وقت تک باقی رہتا ہے جب تک شفق کی تیزی اور جوش ختم نہ ہو جائے) ان حضرات کا کہنا ہے کہ اس روایت کی بنا پر شفق کو سرخی کے معنوں پر محمول کرنا واجب ہے۔

لیکن جو لوگ شفق بمعنی سفیدی کے قائل ہیں وہ اس روایت کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اس کا ظاہر اس بات کا مقتضی ہے کہ شفق پوری طرح غائب ہو جائے اور یہ سفیدی ہو گی اس لیے اس روایت کی اس پر دلالت ہو رہی ہے کہ شفق بمعنی سفیدی ہے سُرخی نہیں ہے۔ کیونکہ قد غاب الشفق (شفق غائب ہو چکا ہے) کہنا اسی وقت درست ہوتا ہے جب سورج پوری طرح ڈوب چکا ہو۔ یہ نہ ہو کہ بعض حصہ ڈوب چکا ہو اور بعض حصہ ابھی ڈوبنے والا ہو۔

جو لوگ شفق بمعنی سرخی کے قائل ہیں وہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ سفیدی اور سرخی ایک ہی شفق نہیں ہوتیں بلکہ یہ دو شفق ہیں۔ شفق کا اسم ان دونوں میں سے اسے شامل ہو گا جو سب سے پہلے غائب ہوتا ہو۔

جس طرح فجر اول اور فجر ثانی یعنی صبح کاذب اور صبح صادق فجر کہلاتے ہیں حالانکہ یہ دونوں ایک فجر نہیں اس لیے فجر کا اسم علی الاطلاق دونوں کو شامل ہوتا ہے۔ یہی حالت شفق کے اسم کی بھی ہے۔

شفق بمعنی سفیدی کے قائلین اس اثر سے بھی استدلال کرتے ہیں جس کی روایت حضرت نعمان بن بشیرؓ نے کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم چاند کی تیسری تاریخ کو چاند غروب ہو جانے کے بعد عشاء کی نماز پڑھتے تھے اس روایت کا ظاہر سفیدی کے غائب ہونے کے مفہوم کا مقتضی ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس اثر پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا کیونکہ غروب قمر کے اوقات موسم سرما اور موسم گرما کے لحاظ سے مختلف ہوتے ہیں اور چاند کی تیسری تاریخ کو چاند غروب ہو جانے کے بعد بھی سفیدی کے باقی رہ جانے میں کوئی امتناع نہیں ہے۔ اور اس میں یہ بھی گنجائش ہوتی ہے غروب قمر سے پہلے ہی سفیدی غائب ہو چکی ہو۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ابن قتیبہ نے خلیل احمد نحوی سے نقل کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ میں نے افق پر ابھرنے والی سفیدی کی پوری نگہداشت کی اور اس نتیجے پہ پہنچا کہ یہ کبھی غائب نہیں ہوتی بلکہ متدیرہ ہو کر مطلع صبح کی طرف لوٹ آتی ہے۔

ابوبکر جصاص خلیل کی اس بات پر رائے زنی کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ خلیل کی یہ بات درست نہیں ہے۔ اس مسئلے سے ہمارا بھی واسطہ ہے۔ میں نے صحرا کے اندر گرمیوں کی راتوں میں جب کہ فضا بالکل صاف ہوتی اور آسمان پر کوئی بادل وغیرہ نہیں ہوتے افق پر ابھرنے والی اس سفیدی کی نگہداشت کی۔

میں نے دیکھا کہ چوتھائی رات گزر جانے کے بعد شفق کی یہ سفیدی غائب ہو گئی تھی جو شخص یہ معلوم کرنا چاہتا ہے وہ تجربہ کر کے دیکھ سکتا ہے کہ خلیل کی بات غلط ہے۔

شفق بمعنی سفیدی پر اس بات سے بھی استدلال کیا جا سکتا ہے کہ صبح کے وقت ہم طلوع شمس سے پہلے افق پر سرخی اور سفیدی کو ابھرتے ہوئے دیکھتے ہیں، یہ سرخی اور سفیدی دونوں کی دونوں ایک ہی نماز کے اوقات میں شمار ہوتی ہیں کیونکہ یہ دونوں دراصل سورج کی روشنی کا عکس ہوتی ہیں جبکہ ابھی سورج کا گولہ افق سے نیچے ہی ہوتا ہے۔

اس لیے غروب آفتاب کے بعد افق میں ظاہر ہونے والی سرخی اور سفیدی کا بھی یہی حکم ہونا چاہیے کہ یہ بھی ایک ہی نماز یعنی مغرب کی نماز کے اوقات میں شمار ہوں کیونکہ جس علت کا ہم نے ذکر کیا ہے وہ صبح اور شام کے دونوں شفق میں موجود ہے۔

عشاء کی نماز کا وقت

عشاء کی نماز کا وقت شفق غائب ہو جانے کے ساتھ شروع ہو جاتا ہے۔ شفق کے بارے میں اہلِ علم کے مابین اختلاف رائے پر گزشتہ سطور میں روشنی ڈالی جا چکی ہے۔ عشاء کا مستحب اور پسندیدہ وقت نصف شب تک رہتا ہے۔

ایک روایت میں تہائی رات گزرنے تک رہتا ہے۔ نصف شب کے بعد تک اسے موخر رکھنا مکروہ ہے اور فجر ثانی کے طلوع کے ساتھ عشا کا وقت ختم ہو جاتا ہے۔ سفیان ثوری اور حسن بن صالح کا قول ہے کہ عشاء کا وقت غروب شفق سے شروع ہو کر تہائی رات تک رہتا ہے اور اس کے وقت میں زیادہ سے زیادہ گنجائش نصف شب تک ہوتی ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ شاید سفیان ثوری اور حسن بن صالح نے اپنے درج بالا قول سے مستحب وقت مراد لیا ہے کیونکہ فقہاء کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ طلوعِ فجر کے ساتھ اس کا وقت ختم ہوتا ہے۔ اس لیے جو شخص طلوعِ فجر سے پہلے بالغ ہو جائے یا اسلام لے آئے اس پر عشاء کی نماز لازم ہو جاتی ہے اگر حائضہ حیض سے پاک ہو جائے تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔

قول باری ہے (وَلَا تَهِنُوا فِي ابْتِغَاءِ الْقَوْمِ إِنْ تَكُونُوا تَأْلَمُونَ فَإِنَّهُمْ يَأْلَمُونَ كَمَا تَأْلَمُونَ۔ اس گروہ کے تعاقب میں کمزوری نہ دکھاؤ اگر تم تکلیف اٹھا رہے ہو تو تمہاری طرح وہ بھی تکلیف اٹھا رہے ہیں) تا آخر آیت۔

اس قول باری میں جہاد پر ابھارا گیا ہے۔ اس میں جہاد کرنے کا حکم ہے اور مشرکین کا تعاقب کرنے اور ان کے ساتھ پنجہ آزمائی میں کمزوری اور سستی دکھانے سے منع کیا گیا ہے۔ اس لیے کہ ابتغاء کے معنی طلب اور تعاقب کے ہیں۔ جب آپ کسی چیز کی طلب میں اس کا

پیچھا کریں تو اس وقت آپ "بغیث دا بتغیث" کا فقرہ استعمال کریں گے۔

وہن دل کی اس کمزوری اور بزدلی کو کہتے ہیں جو انسان دشمن کا مقابلہ کرتے وقت محسوس کرتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول (اِن تَکُونُوا تَألَمُونَ فَاِنَّھُم یَألَمُونَ کَمَا تَألَمُونَ) کے ذریعے مسلمانوں کو اپنے دلوں سے کمزوری اور بزدلی دور کرنے، جرأت پیدا کرنے اور دشمن کے خلاف پیش قدمی کرنے کی دعوت و ترغیب دی۔

اور انھیں یہ بتایا کہ جہاں تک قتال کے سلسلے میں تکلیفیں برداشت کرنے کا تعلق ہے اس میں تم اکیلے نہیں ہو بلکہ انھیں بھی یہی تکلیفیں برداشت کرنا پڑتی ہیں لیکن تمھیں ان پر ایک بات میں فضیلت حاصل ہے وہ یہ کہ تمھیں اللہ کی ذات سے جس ثواب و اجر کی امید ہے مشرکین اس کی امید نہیں کر سکتے۔

اس لیے تمھیں ان کی بہ نسبت زخموں کی تکلیفوں پر زیادہ صبر کرنا چاہیے اور زیادہ جرأت کا مظاہرہ کرنا چاہیے کیونکہ انھیں یہ فضیلت حاصل نہیں اور نہ ہی انھیں کسی اجر و ثواب کی توقع ہے۔

قول باری ہے (وَتَرجُونَ مِنَ اللّٰہِ مَا لَا یَرجُونَ اور تم اللہ سے اس چیز کے امیدوار ہو جس کے وہ امیدوار نہیں ہیں) اس کی تفسیر دو طرح سے کی گئی ہے۔ ایک تو یہ کہ جب تم اللہ کے دین کی نصرت کرو گے اور اللہ کی طرف سے بھی تمھاری مدد اور نصرت کا وعدہ ہے۔ اور دوسری یہ کہ تمھیں آخرت کے ثواب اور جنت کی نعمتوں کے حصول کی امید ہے۔

اس لیے قتال کی تکالیف پر صبر کرنے اور زخموں کی اذیتیں برداشت کرنے کے لیے مسلمانوں کے اسباب و دواعی کافروں کے اسباب و دواعی سے بڑھ کر ہیں۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ اللہ کے جس ثواب کی تمھیں آرزو اور تمنا ہے اس کی انھیں آرزو اور تمنا نہیں ہے۔

حسن، قتادہ اور ابن جریج سے یہ تفسیر منقول ہے۔ بعض دوسرے حضرات کا قول ہے کہ تمھیں اللہ کا جو خوف ہے وہ انھیں نہیں ہے۔ جس طرح ایک اور مقام پر ارشاد ہے (مَا لَکُم لَا تَرجُونَ لِلّٰہِ وَقَارًا۔ تمھیں کیا ہوا کہ تم اللہ کی عظمت کے قائل نہیں ہو) یعنی تمھیں اللہ کی عظمت کا خوف نہیں ہے۔

بعض اہل لغت کا قول ہے کہ رجاء کا لفظ خوف کے معنوں میں استعمال نہیں ہوتا۔ البتہ نفی کے ساتھ اس کا یہ استعمال درست ہے۔ لیکن یہ ایسی بات ہے جو کسی دلالت کے

بغیر قابلِ قبول نہیں ہو سکتی۔

قول باری ہے (اِنَّا اَنۡزَلۡنَا اِلَیۡکَ الۡکِتٰبَ بِالۡحَقِّ لِتَحۡکُمَ بَیۡنَ النَّاسِ بِمَاۤ اَرٰىکَ اللّٰہُ ۔ اے نبی! ہم نے یہ کتاب حق کے ساتھ تمھاری طرف نازل کی ہے تاکہ جو راہ راست اللہ نے تمھیں دکھائی ہے اس کے مطابق لوگوں کے درمیان فیصلہ کرو)

آیت میں یہ بتایا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کتاب اس لیے نازل کی ہے کہ اس کی طرف سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو جن احکامات و عبادات سے آگاہ کیا جائے آپ ان کی روشنی میں لوگوں کے درمیان فیصلے کریں۔

قول باری ہے (وَلَا تَکُنۡ لِّلۡخَآئِنِیۡنَ خَصِیۡمًا۔ تم بد دیانت لوگوں کی طرف سے جھگڑنے والے نہ بنو) روایت ہے کہ یہ آیت ایک شخص کے متعلق نازل ہوئی تھی جس نے ایک زرہ چرائی تھی۔

جب اسے چوری ظاہر ہو جانے کا خطرہ پیدا ہو گیا تو اس نے یہ زرہ ایک یہودی کے گھر میں پھینک دی۔ جب یہ زرہ برآمد ہو گئی تو یہودی نے اس کی چوری سے انکار کیا لیکن اصل چور نے بہ ظاہر کیا کہ یہودی اس کا چور ہے۔ مسلمانوں کے ایک گروہ نے یہودی کے مقابلہ میں مسلمان کا ساتھ دیا جس کے نتیجے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا میلان بھی ان کی بات کی طرف ہو گیا۔

اللہ تعالیٰ نے آپ کو اصل چور کے بارے میں مطلع کر دیا اور یہودی کی برأت واضح کر کے آپ کو اس مخاصمت سے منع فرما دیا اور چور کا ساتھ دینے والوں کی طرف میلان کی بنا پر آپ کو استغفار کا حکم دیا۔

یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ ایک شخص کو جب تک کسی معاملے کی حقیقت کا علم نہ ہو جائے اس وقت تک حق کے اثبات یا نفی کے سلسلے میں کسی کی طرف سے اس کے لیے جھگڑنا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس جیسی صورت حال پر اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی گرفت کی اور انھیں استغفار کا حکم دیا۔

یہ آیت اور اس کے مابعد کی آیت جس میں بد دیانت لوگوں کی طرف سے جھگڑنے کی نہی ہے اور اس سلسلے میں آخر تک جو کچھ ارشاد ہوا ہے یہ سب اس شخص کی حمایت کی نہی کی تاکید مزید ہے جس کے حق پر ہونے کا کوئی علم نہ ہو۔

قول باری (لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللّٰهُ) سے ان لوگوں نے بعض دفعہ استدلال کیا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کوئی بات اپنے اجتہاد سے نہیں فرماتے تھے بلکہ آپ کے تمام اقوال وافعال کا صدور نصوص کی بنا پر ہوتا تھا۔

نیز یہ آیت اس قول باری کی طرح ہے (وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحٰى اور نہ وہ اپنی خواہش نفسانی سے باتیں بناتے ہیں۔ ان کا کام تو تمام تر وحی ہی ہے جو ان پر بھیجی جاتی ہے)

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ ان دونوں میں کوئی ایسی دلیل نہیں ہے جس سے یہ ثابت ہو کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کوئی بات اپنے اجتہاد کی بنا پر نہیں فرماتے تھے۔

اس لیے کہ ہم یہ کہتے ہیں کہ جو باتیں اجتہاد کی بنا پر آپ سے صادر ہوئی تھیں اللہ تعالیٰ نے آپ کو ان سے آگاہ کر دیا تھا، ان کی رہنمائی کر دی تھی اور ان کے کر لینے کا بذریعہ وحی حکم بھیج دیا تھا اس لیے آیت میں احکام کے اندر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اجتہاد کی نفی پر کوئی دلالت موجود نہیں ہے

قول باری (وَلَا تَكُنْ لِّلْخَائِنِيْنَ خَصِيْمًا) کی تفسیر میں ایک قول ہے کہ اس میں یہ گنجائش ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان لوگوں کی طرف سے مدافعت کی تھی اور یہ بھی گنجائش ہے کہ آپ نے مدافعت کا ارادہ کیا تھا اس لیے کہ آپ کا میلان مسلمانوں کی طرف تھا، یہودی کی طرف نہیں تھا۔

کیونکہ آپ کو یہ گمان نہیں تھا کہ مسلمان حق پر نہیں ہوں گے، اور جبکہ ظاہری طور پر زرہ بھی یہودی کے گھر سے برآمد ہوئی تھی تو یہودی پر چوری کی تہمت زیادہ مناسب تھی اور مسلمان کی اس سے برأت اولیٰ تھی۔

اللہ تعالیٰ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو دونوں فریق میں سے کسی ایک کی طرف میلان کا اظہار کرنے سے منع فرما دیا اگرچہ ایک فریق یہودی تھا اور دوسرا فریق مسلمان تھا۔ عدالتی فیصلوں کے سلسلے میں یہ بات ایک بنیاد اور اصل بن گئی کہ قاضی یا حاکم فریقین میں سے کسی کی طرف دوسرے کے خلاف کوئی میلان یا جھکاؤ نہ رکھے خواہ ان میں سے ایک فریق اس کے لیے قابل احترام ہو اور دوسرا فریق اس کے برعکس ہو۔

یہ آیت اس پر بھی دلالت کرتی ہے کہ اگر مال مسروقہ کسی شخص کے ہاتھ میں نظر آ جائے

تو اس سے یہ ضروری نہیں ہوتا کہ اس شخص پر چوری کا حکم لگا دیا جائے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے یہودی کے پاس مال مسروقہ موجود ہونے کے باوجود اس پر چوری کا حکم لگانے سے منع فرما دیا تھا۔ کیونکہ یہودی یہ بات ماننے سے انکار کر رہا تھا کہ اس نے یہ زرہ اٹھائی ہے۔

یہ بات حضرت یوسف علیہ السلام کے اقدام کی طرح نہیں ہے جب آپ نے صاع یعنی پیمانہ خود اپنے بھائی کے شتیلہ یعنی کجاوے میں رکھوا دیا تھا اور پھر اسی بنا پر بھائی کو پکڑ کر اپنے پاس محبوس کر دیا تھا۔ کیونکہ حضرت یوسف علیہ السلام نے اس سلسلے میں جو کاروائی کی تھی وہ مصر کے لوگوں کے دستور کے مطابق جائز تھی، ان لوگوں کا دستور تھا کہ یہ چور کو غلام بنا لیا کرتے تھے۔
چنانچہ آپ نے بھی اپنے بھائی کو اپنے پاس روک لیا تھا۔ آپ بھی اس دستور کو اپنا سکتے تھے لیکن آپ نے اسے غلام نہیں بنایا اور نہ ہی یہ کہا کہ یہ چور ہے۔ چور ہونے کی بات کسی اور شخص نے کہی تھی، جس نے آپ کے بھائی کو چور سمجھا تھا۔

اللہ تعالیٰ نے ظن اور خواہشات نفسانی کی بنا پر فیصلہ کرنے اور حکم لگانے سے منع فرما دیا ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے (اِجْتَنِبُوْا كَثِيْرًا مِّنَ الظَّنِّ اِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ اِثْمٌ بہت سے گمانوں سے بچو، بعض ظن گناہ ہوتے ہیں) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (ایاکم والظن فانہ اکذب الحدیث گمان سے بچو کیونکہ گمان سب سے بڑھ کر جھوٹ بات ہے)

قول باری ہے (وَلَا تَكُنْ لِّلْخَآئِنِيْنَ خَصِيْمًا) نیز ارشاد ہے (وَلَا تُجَادِلْ عَنِ الَّذِيْنَ يَخْتَانُوْنَ اَنْفُسَهُمْ جو لوگ اپنے نفس سے خیانت کرتے ہیں تم ان کی حمایت نہ کرو) ان دونوں آیتوں کے مفہوم میں اس بات کی گنجائش ہے۔ یہودی کے گھر میں مسروقہ زرہ کی موجودگی کی بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ذہن اس کے خلاف ہو گیا تھا، وہ اس کی بھی گنجائش ہے کہ آپ نے اس کا ارادہ کر لیا ہو۔

اس موقعہ پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے آپ کو یہودی کی بے گناہی کی خبر دے دی گئی اور ان مسلمانوں کی طرف سے یہودی کے ساتھ جھگڑنے سے آپ کو روک دیا گیا جو چور کی طرفداری کر رہے تھے۔ مسلمانوں کا یہ گروہ بد دیانت شخص کی بے گناہی کی گواہی دے رہا تھا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بات کا طلبگار تھا کہ آپ صحابہ سے خود اس شخص کی بے گناہی بیان کر دیں اور جو لوگ اس کے خلاف الزام لگا رہے تھے انھیں ڈانٹ دیں۔
اس صورت حال کے تحت یہ ممکن ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کی حمایت کا

اظہار کیا ہو کیونکہ مذکورہ بالا گروہ کی طرف سے اس کی بے گناہی کی گواہی دی جا رہی تھی اور یہ کہا جا رہا تھا کہ اس جیسے شخص پر ایسا الزام نہیں لگ سکتا۔

اس موقعہ پر اللہ تعالیٰ نے اس گروہ کے باطن کو اپنے ارشاد (وَلَوْ لَا فَضْلُ اللّٰہِ عَلَیْكَ وَرَحْمَتُہٗ لَھَمَّتْ طَّآئِفَةٌ مِّنْھُمْ اَنْ یُّضِلُّوْكَ۔ اے نبی! اگر اللہ کا فضل تم پر نہ ہوتا اور اس کی رحمت تمہارے شاملِ حال نہ ہوتی تو ان میں سے ایک گروہ نے تو تمہیں غلط فہمی میں مبتلا کرنے کا فیصلہ کر ہی لیا تھا) کے ذریعے حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر آشکار کر دیا کہ یہ لوگ آپ سے اس خائن کی حمایت کا مطالبہ کر کے آپ کو غلط فہمی میں مبتلا کرنا چاہتے تھے۔

ایک قول یہ ہے کہ جس گروہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس چیز کا مطالبہ کیا تھا اور خائن کی حمایت کی تھی وہ مسلمان تھا اور اسے بھی اس خائن کی بد دیانتی اور چوری کے بارے میں صحیح علم نہیں تھا، تاہم اس گروہ کے لیے یہ درست نہیں تھا کہ وہ یہودی کے گھر میں زرہ کی موجودگی کی وجہ سے اس پر چوری کا الزام لگا دیتا۔

اگر یہ پوچھا جائے کہ ظاہری صورتِ حال کو دیکھتے ہوئے اس کے مطابق حاکم کا فیصلہ، جبکہ باطن اس کے برعکس ہو، کیسے غلط قرار دیا جا سکتا ہے کیونکہ حاکم پر تو صرف یہ ذمہ داری ہے کہ وہ ظاہری صورتِ حال کے مطابق فیصلہ صادر کر دے۔ باطن کی حالت کا اعتبار کرنا اس کی ذمہ داری کے دائرے میں نہیں آتا۔ اس سوال کا یہ جواب ہے کہ ظاہری صورتِ حال کے مطابق فیصلہ گمراہی نہیں کہلائے گا اور نہ ہی غلط متصور ہوگا۔

گمراہی یہ ہوگی کہ بد دیانت انسان کے متعلق حقیقتِ حال معلوم کیے بغیر اس کی بے گناہی کا فیصلہ صادر کر دیا جائے۔ مذکورہ بالا واقعہ میں خائن کے حمائتیوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ایسی ہی صورتِ حال کے تحت غلط فہمی میں مبتلا کرنے اور صحیح سمت سے ہٹانے کی کوشش کی تھی۔

قول باری ہے (وَمَنْ یَّکْسِبْ خَطِیْٓئَةً اَوْ اِثْمًا ثُمَّ یَرْمِ بِہٖ بَرِیْٓئًا فَقَدِ احْتَمَلَ بُھْتَانًا وَّاِثْمًا مُّبِیْنًا۔ اور جس نے کوئی خطا یا گناہ کر کے اس کا الزام کسی بے گناہ پر تھوپ دیا اس نے تو بڑے بہتان اور صریح گناہ کا بار سمیٹ لیا)

خطیئہ اور اثم کے درمیان فرق کے متعلق ایک قول ہے کہ اگر کوئی غلط کام جان بوجھ کر کیا جائے تو وہ اثم کہلاتا ہے، اگر عمداً نہ کیا جائے تو وہ خطیئہ ہے۔ اللہ تعالیٰ نے دونوں کا ایک ساتھ اس لیے ذکر کیا کہ ان دونوں کا حکم بیان ہو جائے اور یہ واضح کر دیا جائے

کہ خواہ یہ عمداً ہوا ہو یا عمد کے بغیر دونوں صورتیں یکساں ہیں۔

جو شخص کسی بے گناہ انسان پر کوئی الزام لگائے گا وہ بڑے بہتان اور صریح گناہ کا بار سمیٹ لے گا۔ کیونکہ کسی کے لیے بھی یہ جائز نہیں ہے کہ وہ کسی دوسرے پر ایسی بات کا الزام عائد کرے جس کا اسے علم نہ ہو۔

قول باری ہے (لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِنْ نَجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ۔ لوگوں کی خفیہ سرگوشیوں میں اکثر و بیشتر کوئی بھلائی نہیں ہوتی۔ ہاں اگر کوئی پوشیدہ طور پر صدقہ و خیرات کی تلقین کرے یا کسی نیک کام کے لیے یا لوگوں کے معاملات میں اصلاح کرنے کے لیے کسی سے کچھ کہے تو البتہ بھلی بات ہے)۔

اہل لغت کا قول ہے کہ نجویٰ اسرار یعنی خفیہ سرگوشی کو کہتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے واضح فرما دیا کہ لوگوں کی خفیہ سرگوشیوں میں اکثر و بیشتر کوئی بھلائی نہیں ہوتی۔ البتہ صدقہ و خیرات کرنے کے لیے کوئی شخص کسی کو خفیہ طور پر تلقین کرے یا نیکی کرنے کا حکم دے یا لوگوں کے درمیان معاملات کی اصلاح کے لیے خفیہ طور پر سلسلہ جنبانی کرے تو اس میں بھلائی ہو گی اور یہ خیر کی بات ہو گی۔

نیکی اور بھلائی کے کاموں کی تمام صورتیں معروف میں داخل ہیں کیونکہ عقل انسانی اسے تسلیم کرتی ہے۔ عقل انسانی اس حیثیت سے حق کا اعتراف کر لیتی ہے کہ وہ نہ صرف اسے تسلیم کرتی ہے بلکہ اس کا التزام بھی کرتی ہے۔

دوسری طرف عقل انسانی باطل کو اس حیثیت سے ناپسند کرتی ہے کہ وہ نہ صرف اس سے رو کتی ہے بلکہ اس سے اپنی برأت اور لاتعلقی کا بھی اظہار کرتی ہے۔ ایک اور جہت سے بھی بھلائی کے کاموں کو معروف کا نام دیا گیا ہے۔

وہ یہ کہ اہل فضل اور اہل دین خیر اور بھلائی کی پوری شناخت رکھتے ہیں کیونکہ بھلائی ان لوگوں کا اوڑھنا بچھونا ہوتی ہے اور یہ اس سے پوری طرح آگاہ ہوتے ہیں لیکن یہ لوگ شر اور برائی سے واقف نہیں ہوتے جس طرح یہ بھلائی سے واقف ہوتے ہیں کیونکہ یہ برائی سے دامن کشاں ہوتے ہیں اور اس کا انہیں علم ہی نہیں ہوتا اسی لیے نیکی کے کاموں کو معروف اور برائی کے کاموں کو منکر کا نام دیا گیا۔

ہمیں عبدالباقی نے روایت بیان کی، انہیں ابراہیم بن عبداللہ نے، انہیں سہل بن بکار نے، انہیں ابوالخلیل عبدالسلام نے عبیدہ ہجیمی سے وہ کہتے ہیں کہ حضرت ابو جری جابر بن سلیم کہتے ہیں

کہ میں اپنے اونٹ پر سوار ہو کر مکہ روانہ ہو گیا۔ مسجد کے دروازے پر اپنا اونٹ بٹھا کر اندر گیا تو وہاں حضور صلی اللہ علیہ وسلم تشریف فرما تھے۔

آپ پر دو اونی چادریں تھیں جن میں سرخ لکیریں بنی ہوئی تھیں۔ میں نے جاتے ہی "السلام علیک یا رسول اللہ ﷺ" کہا تو آپ نے جواب میں "وعلیک السلام" کہا پھر میں نے عرض کیا کہ ہم اہل بادیہ یعنی صحرا نشین ایسے لوگ ہوتے ہیں جن میں جفا یعنی سختی، اور طبیعت کی خشکی ہوتی ہے۔

اس لیے آپ مجھے ایسے کلمات کی تلقین فرما دیجیے جو میرے لیے فائدہ مند ہو، اس پر آپ نے تین دفعہ "قریب ہو جاؤ" فرمایا۔ میں قریب ہو گیا، آپ نے فرمایا: "اپنی بات دوبارہ بیان کرو۔" میں نے اپنی وہی بات دوبارہ بیان کر دی، اس پر آپ نے فرمایا: "اللہ سے ڈرتے رہو، بھلائی اور نیکی کے کسی کام کو بھی معمولی اور حقیر نہ سمجھو۔

اگرچہ اس کی یہ صورت کیوں نہ ہو کہ تم اپنے بھائی سے خندہ پیشانی سے ملو، اور یہ کہ تم اپنے ڈول کا باقی ماندہ پانی اس شخص کے برتن میں ڈال دو جو پانی کا طلبگار ہو، اگر کوئی شخص تمھیں عار دلانے کے لیے تمھاری اس کمزوری کو گالی کے طور پر استعمال کرے جس سے وہ واقف ہو تو تم اس کے جواب میں اس کی کمزوری کو گالی کے طور پر استعمال نہ کرو۔

کیونکہ اگر تم اس کی یہ بات برداشت کر لو گے تو اس کا تمھیں اجر ملے گا اور اس کے لیے گناہ کا بوجھ بنے گا۔ نیز اللہ تعالیٰ نے جو چیزیں یعنی مویشی وغیرہ تمھیں عطا کی ہیں انھیں برا بھلا نہ کہو۔"

ابو جری کہتے ہیں: "قسم ہے اس ذات کی جس نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے پاس بلا لیا میں نے اس کے بعد کبھی کسی کو گالی نہیں دی، نہ کسی بکری کو اور نہ ہی کسی اونٹ کو۔"

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں احمد بن محمد بن مسلم الدقاق نے، انھیں ہارون بن معروف نے، انھیں سعید بن مسلمہ نے جعفر سے، انھوں نے اپنے والد سے، انھوں نے دادا سے انھوں نے کہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (اصنع المعروف الی من ھو اھلہ والی من لیس اھلہ فان اصبت اھلہ فھو اھلہ وان لم تصب اھلہ فانت اھلہ۔

ہر شخص کے ساتھ نیکی کرو خواہ وہ اس کا اہل ہو یا نہ ہو۔ اگر تم نے کسی ایسے شخص کے ساتھ نیکی کی جو اس کا اہل تھا تو وہ اس کا اہل ہو جائے گا اور اگر وہ اس کا اہل نہ ہو تو تم اس کے اہل ہو جاؤ گے)

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں ابوزکریا یحییٰ بن محمد الحمانی اور حسین بن اسحاق نے، ان دونوں کو شیبان نے، انھیں عیسیٰ بن شعیب نے، انھیں حفص بن سلیمان نے یزید بن عبدالرحمٰن سے، انھوں نے اپنے والد سے انھوں نے حضرت ابوامامہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

(کل معروف صدقۃ واول اھل الجنۃ دخولاً اھل المعروف صنائع المعروف تقی مصارع السوء۔ ہر نیکی اور بھلائی صدقہ ہے اور بھلائیاں کرنے والے سب سے پہلے جنت میں جائیں گے، بھلائی کے کام برے انجام سے انسان کو بچا لیتے ہیں۔)

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں معاذ بن المثنیٰ اور سعید بن محمد الاعرابی نے، ان دونوں کو محمد کثیر نے، انھیں سفیان ثوری نے سعید بن ابی سعید المقبری یعنی عبداللہ سے، انھوں نے اپنے والد سے، انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے، انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ

(انکم لا تسعون الناس باموالکم ولکن لیسعھم منکم بسط الوجہ وحسن الخلق تمھارے اموال میں تو لوگوں کو دینے کی گنجائش نہیں ہوتی لیکن تمھارے اندر ان کے لیے خندہ روئی اور حسن اخلاق کی تو ضرور گنجائش ہونی چاہیے)

صدقہ کی کئی صورتیں ہیں، فقراء پر مال کا صدقہ کرنا جو کبھی زکوٰۃ کی شکل میں ہو سکتا ہے اور کبھی خیرات وغیرہ کی صورت میں، صدقہ کی ایک صورت یہ ہے کہ اپنی حیثیت اور جاہ کی بنیاد پر یا اپنی زبان کے ذریعے کسی مسلمان کی امداد کر دی جائے۔

جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے کہ آپ نے فرمایا (کل معروف صدقۃ ہر نیکی اور بھلائی صدقہ ہے) نیز آپ کا ارشاد ہے (علی کل سلامی من بنی ادم صدقۃ انسان کے جسم کے ہر جوڑ کا ایک صدقہ ہے۔)

نیز آپ کا ارشاد ہے کہ: "کیا تم میں سے کوئی شخص ابوضمضم جیسا کردار ادا کرنے سے بھی قاصر ہے"؟ صحابہ نے عرض کیا کہ یہ ابوضمضم کون تھے؟ آپ نے فرمایا: گزشتہ زمانے کا ایک انسان تھا جس کی عادت یہ تھی کہ جب گھر سے نکلتا تو یہ دعا کرتا، اللہ! میں اپنی عزت و آبرو کو اس شخص پر صدقہ کرتا ہوں، جو اسے برا بھلا کہنے پر اتر آئے۔

اس طرح ابوضمضم نے لوگوں کی ایذا رسانی اس صورت میں برداشت کی کہ اپنی عزت و آبرو

کو ان پر صدقہ کر دیا۔

قول باری (اَوۡ اِصۡلَاحٍۭ بَیۡنَ النَّاسِ) اس قول باری کی نظیر ہے (وَاِنۡ طَآئِفَتٰنِ مِنَ الۡمُؤۡمِنِیۡنَ اقۡتَتَلُوۡا فَاَصۡلِحُوۡا بَیۡنَہُمَا اگر مسلمانوں کے دو گروہ آپس میں جنگ و جدل پر اتر آئیں تو ان کے معاملات کی اصلاح کردو)

نیز قول باری ہے (فَاِنۡ فَآءَتۡ فَاَصۡلِحُوۡا بَیۡنَہُمَا بِالۡعَدۡلِ وَاَقۡسِطُوۡا اِنَّ اللّٰہَ یُحِبُّ الۡمُقۡسِطِیۡنَ پھر اگر وہ رجوع کرلے تو ان کے درمیان عدل کے ساتھ اصلاح کردو اور انصاف کا خیال رکھو، بیشک اللہ انصاف کرنے والوں کو پسند کرتا ہے۔

نیز فرمایا (فَلَا جُنَاحَ عَلَیۡہِمَاۤ اَنۡ یُّصۡلِحَا بَیۡنَہُمَا وَالصُّلۡحُ خَیۡرٌ تو کوئی مضائقہ نہیں اگر میاں بیوی آپس میں مصالحت کرلیں، صلح بہر حال بہتر ہے)

نیز فرمایا (اِنۡ یُّرِیۡدَاۤ اِصۡلَاحًا یُّوَفِّقِ اللّٰہُ بَیۡنَہُمَا اگر دونوں ثالث اصلاح کا ارادہ کریں گے تو اللہ بھی ان کے درمیان موافقت کی صورت نکال دے گا)

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابو داؤد نے، انھیں ابو العلاء نے، انھیں ابو معاویہ نے اعمش سے، انھوں نے عمرو بن مرہ سے، انھوں نے سالم سے، انھوں نے ام الدرداء سے انھوں نے حضرت ابو الدرداء سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

(الا اخبرکم بافضل من درجۃ الصیام والصلوٰۃ والصدقۃ کیا میں تمھیں ایسا عمل نہ بتاؤں جس کا درجہ نماز، روزہ اور صدقے کے درجے سے بھی بڑھ کر ہے) لوگوں نے عرض کیا کہ ضرور بتائیے۔

اس پر آپ نے فرمایا (اصلاح ذات البین وفساد ذات البین ھی الحالقۃ لوگوں کے آپس کے تعلقات اور معاملات کو درست کرنا، آپس کے تعلقات اور معاملات کا بگڑنا مہلک ہوتا ہے) آیت زیر بحث میں مذکورہ افعال کی انجام دہی کو اللہ کی خوشنودی کے حصول کی خواہش اور جذبے کی شرط کے ساتھ مشروط کردیا گیا ہے تاکہ یہ وہم پیدا نہ ہو کہ جو شخص لوگوں پر اپنی سرداری قائم کرنے اور اپنا حکم چلانے کی خاطر نیکی اور بھلائی کے یہ کام سرانجام دے گا وہ بھی آیت میں کیے گئے وعدے میں شامل ہے۔

قول باری ہے (وَمَنۡ یُّشَاقِقِ الرَّسُوۡلَ مِنۡۢ بَعۡدِ مَا تَبَیَّنَ لَہُ الۡہُدٰی وَیَتَّبِعۡ غَیۡرَ سَبِیۡلِ الۡمُؤۡمِنِیۡنَ نُوَلِّہٖ مَا تَوَلّٰی وَنُصۡلِہٖ جَہَنَّمَ۔

اور جو شخص رسول کی مخالفت پر کمربستہ ہو اور اہلِ ایمان کی روش کے سوا کسی اور روش پر چلے درآں حالیکہ اس پر راہِ راست واضح ہو چکی ہو تو ہم اس کو اسی طرف چلائیں گے جدھر وہ خود پھر گیا اور اسے جہنم میں جھونکیں گے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مخالفت، آپ سے علیحدگی اور آپ کی دشمنی کی صورت یہ ہے کہ مخالفت کرنے والا ایک جانب ہو جو اس جانب کے ماسوا ہو جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔

اسی طرح یہ قول باری ہے (اِنَّ الَّذِیْنَ یُحَادُّوْنَ اللّٰہَ وَرَسُوْلَہٗ جو لوگ اللہ اور اس کے رسول کی مخالفت کرتے ہیں) وہ اس طرح کہ مخالفت کرنے والا اس کنارے پر ہو جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم والے کنارے کے علاوہ ہو اس سے اعتقاد اور دین میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے علیحدگی اور آپ کی مخالفت مراد ہے۔

قولِ باری (مِنْ بَعْدِ مَا تَبَیَّنَ لَہُ الْھُدٰی) کے ذریعے ڈانٹ میں اور تیزی پیدا کی گئی ہے، متعلقہ شخص کے رویے کی قباحت کو اور واضح کیا گیا ہے اور آیت میں مذکورہ وعید کی وجہ بیان کی گئی ہے کیونکہ اس شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی صداقت پر دلالت کرنے والے معجزات اور آیات کے ظہور کے بعد یہ معاندانہ رویہ اختیار کیا ہے۔

اس وعید کے سلسلے میں اہلِ ایمان کی روش کے سوا کسی اور روش پر چلنے کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مخالفت کے ساتھ مقرون ذکر کیا ہے۔ یہ بات اجماعِ امت کی صحت پر دلالت کرتی ہے کیونکہ وعید کا الحاق ان لوگوں کے ساتھ ہے جو اہلِ ایمان کی روش کو چھوڑ کر کوئی اور روش اختیار کر لیں۔

قولِ باری (نُوَلِّہٖ مَا تَوَلّٰی) کے ذریعے یہ بتایا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ ایسے شخص سے بری الذمہ ہے اور اسے اللہ تعالیٰ ان بتوں کے حوالے کر دے گا جن کی طرف وہ پھر گیا تھا اور جن کا اس نے سہارا لیا تھا۔ اللہ تعالیٰ ایسے شخص کو اپنی نصرت اور معونت سے سرفراز نہیں کرے گا۔

قولِ باری ہے (وَلَاٰمُرَنَّھُمْ فَلَیُبَتِّکُنَّ اٰذَانَ الْاَنْعَامِ میں انہیں حکم دوں گا اور وہ میرے حکم سے جانوروں کے کان پھاڑیں گے) تبتیک تقطیع یعنی ٹکڑے ٹکڑے کرنے کو کہتے ہیں۔ کہا جاتا ہے "بتکہ یبتکہ تبتیکا" (اس نے اس کے ٹکڑے ٹکڑے کر ڈالے یا کر ڈالے گا)

اس مقام پر اس سے مراد بحیرہ (ایسی اونٹنی جو پانچ دفعہ بچے جن چکی ہو اور آخری بار اس کے ہاں نر بچہ پیدا ہو اس کا کان چیر کر اسے آزاد چھوڑ دیا جاتا تھا پھر نہ کوئی اس پر سوار ہوتا، نہ اس کا اُون اتارا جاتا، نہ اس کا دودھ پیا جاتا اور نہ اسے ذبح کیا جاتا اسے حق تھا کہ جس گھاٹ سے چاہے پانی پیے اور جس کھیت سے چاہے چرے) کا کان چیرنا ہے۔ قتادہ، عکرمہ اور سدّی سے یہی مروی ہے۔

قول باری ہے (وَلَاُمَنِّیَنَّھُمْ میں انھیں آرزوؤں میں الجھاؤں گا) یعنی۔ واللہ اعلم۔ شیطان ان لوگوں کو دنیا میں طویل زندگی گذارنے، اس کی نعمتوں سے لطف اندوز ہونے اور اس کی لذتوں سے بہرہ ور ہونے کی امید دلائے گا تاکہ یہ لوگ اس کی طرف جھک جائیں۔ ان کے دلوں میں دنیاوی زندگی کی چاہت پیدا ہو جائے اور پھر دنیا کو آخرت پر ترجیح دینے لگ جائیں۔

شیطان انھیں جانوروں کے کان پھاڑ دینے کا حکم دے گا تاکہ اس کے ذریعے وہ ان جانوروں کا گوشت اپنے اوپر نیز دوسروں کے لیے حرام کر دیں۔ ایسے جانور بحیرہ کہلاتے تھے اور عرب کے لوگ ان کا گوشت حرام سمجھتے تھے۔

قول باری ہے (وَلَاٰمُرَنَّھُمْ فَلَیُغَیِّرُنَّ خَلْقَ اللّٰہِ، اور میں انھیں حکم دوں گا اور وہ میرے حکم سے خدائی ساخت میں ردوبدل کریں گے) آیت کے اس حصے کی تفسیر میں تین اقوال مروی ہیں۔ ابراہیم نخعی، مجاہد، حسن، ضحاک اور سدّی کی حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ یہ لوگ اللہ کے دین میں ردوبدل کریں گے اور حرام کو حلال اور حلال کو حرام قرار دیں گے۔

اس تفسیر کے لیے شاہد کے طور پر یہ قول باری پیش کیا گیا ہے (لَا تَبْدِیْلَ لِخَلْقِ اللّٰہِ ذٰلِکَ الدِّیْنُ الْقَیِّمُ اللہ کے خلق یعنی دین میں کوئی ردّوبدل نہیں ہو سکتا یہ ہے سیدھا دین) شہر بن حوشب، عکرمہ اور ابو صالح نے حضرت انسؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اس سے مراد خصاء یعنی خصی کرنا ہے۔

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حسن سے مروی ہے کہ اس سے مراد وشم یعنی ہاتھ میں گودنا ہے۔ قتادہ نے حسن سے روایت کی ہے کہ سواری کے جانوروں کو خصی کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ طاؤس اور عروہ سے بھی اسی قسم کی روایت ہے۔ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ اس آیت میں خصی کرنے کی نہی ہے، آپ نے یہ فرمایا کہ میں صرف نر جانوروں کو خصی کرنے سے روکتا ہوں۔

حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ چوپائے کو خصی کرنا مثلہ ہے۔ پھر آپ نے درج بالا آیت تلاوت کی۔ عبداللہ بن نافع نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹ کو خصی کرنے سے منع فرمایا ہے۔

قول باری ہے (وَاتَّبَعَ مِلَّةَ اِبْرَاھِیْمَ حَنِیْفًا وَاتَّخَذَ اللّٰہُ اِبْرَاھِیْمَ خَلِیْلًا اور یکسو ہو کر ابراہیم کے طریقے کی پیروی کی، اس ابراہیم کے طریقہ کی جسے اللہ نے اپنا دوست بنا لیا تھا)

یہ آیت اس قول باری کی نظیر ہے (ثُمَّ اَوْحَیْنَا اِلَیْکَ اَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ اِبْرَاھِیْمَ حَنِیْفًا پھر ہم نے تمھیں وحی کی کہ یکسو ہو کر ابراہیم کے طریقے کی پیروی کرو) یہ بات اس امر کی موجب ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی ملت کی جو باتیں ثابت شدہ ہوں ہم پر ان کی پیروی لازم ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اس سے یہ بات ضروری ہو جاتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت وہی ہو جائے جو حضرت ابراہیم علیہ السلام کی شریعت تھی۔ تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی شریعت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت میں داخل ہے۔ ہمارے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی لائی ہوئی شریعت دراصل حضرت ابراہیم علیہ السلام کی شریعت پر اضافے کی صورت ہے۔

اسی بنا پر شریعت ابراہیمی کا اتباع واجب ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت میں داخل ہے اس لیے جو شخص حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کا متبع ہوگا وہ ملت ابراہیمی کا بھی متبع کہلائے گا۔ حنیف کے مفہوم کے بارے میں ایک قول ہے کہ اس کے معنی مستقیم کے ہیں۔ اس لیے جو شخص استقامت کے راستے پر چلے گا وہ حنیفیت پر گامزن متصور ہوگا۔

ٹیڑھے پاؤں والے کو تفاؤل یعنی اچھا شگون لینے کے طور پر احنف کہا جاتا ہے جس طرح ہلاکت خیزی کو مفازۃ (کامیابی) اور سانپ کے ڈسے ہوئے انسان کو سلیم (محفوظ، بچ جانے والا) کہا جاتا ہے۔

قول باری (وَاتَّخَذَ اللّٰہُ اِبْرَاھِیْمَ خَلِیْلًا) کی تفسیر میں دو اقوال ہیں۔ اول یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی محبت کے لیے حضرت ابراہیم کو چن لیا تھا اور اپنی سرگوشی کے لیے انھیں مخصوص کر لیا تھا یہ مرتبہ کسی اور کو عطا نہیں ہوا تھا۔ دوم یہ کہ خلیل کا لفظ خلۃ بمعنی حاجت سے بنا ہے۔

اللہ کا خلیل وہ ہے جو صرف اس کا ہی محتاج ہے اور اپنی حاجتوں کے لیے صرف اس کی طرف ہی رجوع کرتا ہے۔ اگر لفظ خلیل سے پہلا مفہوم مراد ہو تو یہ کہنا جائز ہوگا کہ حضرت

ابراہیم اللہ کے خلیل تھے اور اللہ تعالیٰ حضرت ابراہیم کا خلیل تھا لیکن اگر دوسرا مفہوم مراد ہو تو پھر اللہ تعالیٰ کو حضرت ابراہیم کا خلیل قرار دینا جائز نہیں ہوگا البتہ یہ کہنا درست ہوگا کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام اللہ کے خلیل تھے۔

قول باری ہے (وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللّٰهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ۔ لوگ تم سے عورتوں کے معاملہ میں فتویٰ پوچھتے ہیں، کہو اللہ تمہیں ان کے معاملہ میں فتویٰ دیتا ہے)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ روایت کے مطابق آیت کا نزول اس یتیم لڑکی کے بارے میں ہوا ہے جو اپنے ولی کے زیر پرورش ہوتی ہے۔ ولی کو اس کے مال اور جمال میں رغبت ہوتی ہے۔ وہ اس سے نکاح کر لیتا ہے لیکن مہر کے تعین میں انصاف سے کام نہیں لیتا۔

آیت کے ذریعے لوگوں کو ایسی یتیم لڑکیوں کے ساتھ نکاح کرنے سے منع کر دیا گیا یا پھر نکاح کی صورت میں مہر کی وہ رقم ادا کریں جو ان لڑکیوں کے مرتبے اور حیثیت کے مطابق ہو۔

قول باری ہے (وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتَامَى النِّسَاءِ اور ساتھ ہی وہ احکام بھی یاد دلاتا ہے جو پہلے سے تم کو اس کتاب میں سنائے جا رہے ہیں یعنی وہ احکام جو یتیم لڑکیوں کے متعلق ہیں)

اس سے مراد وہ احکام ہیں جو اس سورت میں بیان کیے گئے ہیں یعنی یہ قول باری (وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ۔ اور اگر تم یتیموں کے ساتھ بے انصافی کرنے سے ڈرتے ہو تو جو عورتیں تم کو پسند آئیں ان میں سے دو دو، تین تین، چار چار سے نکاح کر لو) ہم نے اس کے مقام پر اس کی پوری وضاحت کر دی ہے۔ واللہ الموفق۔

بیوی اور اس کے شوہر کے درمیان مصالحت

قول باری ہے (وَاِنِ امْرَأَۃٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِھَا نُشُوْزًا اَوْ اِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَیْھِمَا اَنْ یُّصْلِحَا بَیْنَھُمَا صُلْحًا۔ جب کسی عورت کو اپنے شوہر سے بدسلوکی یا بے رخی کا خطرہ ہو تو کوئی مضائقہ نہیں اگر میاں اور بیوی (کچھ حقوق کی کمی بیشی پر) آپس میں صلح کر لیں)

نشوز کے معنی میں ایک قول مروی ہے کہ اس سے مراد بیوی سے نفرت اور بغض کی بنا پر شوہر کا ہر دم اس پر سوار رہنا ہے۔ یعنی شوہر ہر گھڑی ڈانٹ ڈپٹ اور مار پیٹ سے کام لے یہ لفظ 'نشز الارض' سے ماخوذ ہے جس کے معنی ابھری ہوئی اور بلند زمین کے ہیں۔

قول باری (اَوْ اِعْرَاضًا) کا مفہوم یہ ہے کہ شوہر کسی ناراضگی کی بنا پر یا کسی اور بیوی کو اس پر ترجیح دے کر اس سے بے رخی برتے۔ اس صورت میں اللہ تعالیٰ نے ان دونوں کے لیے صلح کے عمل کو مباح کر دیا۔

حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے دونوں کو اپنے بعض حقوق میں کمی بیشی کے ذریعے صلح کر لینے کی اجازت دے دی ہے مثلاً بیوی اپنے مہر کے کچھ حصے سے دست بردار ہو جائے یا اپنی باری اپنی کسی سوکن کو دے دے۔

حضرت عمرؓ کا قول ہے کہ میاں بیوی جس بات پر بھی صلح کر لیں ان کی صلح درست ہو گی۔ سماک نے عکرمہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ ام المومنین حضرت سودہؓ کو خدشہ لاحق ہو گیا کہ کہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم انھیں طلاق نہ دے دیں۔

چنانچہ انھوں نے آپؐ سے عرض کیا کہ مجھے طلاق نہ دیں، مجھے اپنی زوجیت میں رہنے دیں اور میری باری عائشہؓ کو دے دیں، چنانچہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی کیا۔ اس پر درج بالا آیت نازل ہوئی۔ اس لیے میاں بیوی جس چیز پر بھی صلح کر لیں ان کی صلح جائز ہو گی۔

ہشام نے عروہ سے، انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ آیت اس عورت کے بارے میں نازل ہوئی ہے جو کسی کے عقد میں ہو۔ وہ شخص اسے طلاق دے کر کسی اور عورت سے نکاح کرنے کا خواہش مند ہو۔ بیوی اس سے یہ کہے کہ مجھے اپنی زوجیت میں رہنے دو اور طلاق نہ دو۔ تمھیں میرے نان ونفقہ اور باری کے سلسلے میں پوری آزادی ہے۔ قول باری (فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا) تا قول باری (وَالصُّلْحُ خَيْرٌ) کا یہ مفہوم ہے۔ حضرت عائشہؓ سے متعدد طرق سے مروی ہے کہ ام المومنین حضرت سودہؓ نے اپنی باری حضرت عائشہؓ کو دے دی تھی۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان کی باری میں حضرت عائشہؓ کے گھر میں شب باشی کرتے تھے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ آیت متعدد بیویوں کی صورت میں ان کے مابین باریاں مقرر کرنے کے وجوب پر دلالت کرتی ہے اور ایک بیوی کی صورت میں اس کے پاس رہنے کے وجوب پر بھی دال ہے۔ حضرت عمرؓ کے سامنے ایک شخص کعب بن سور نے اپنی بیوی کے متعلق اس رائے کا اظہار کیا کہ ہر چار دنوں میں سے ایک دن اس کا ہوگا۔ حضرت عمرؓ نے نہ صرف کعب کی یہ بات پسند کی بلکہ اسے بصرہ کا قاضی مقرر کر دیا۔

اللہ تعالیٰ نے یہ بات بھی جائز کر دی ہے کہ ایک عورت اپنی باری سے دست بردار ہو کر اسے اپنی سوکن کو دے دے۔ آیت کا عموم اس بات کا متقضی ہے کہ میاں بیوی کے درمیان اس شرط پر بھی صلح ہو سکتی ہے کہ بیوی اپنا مہر، نان ونفقہ اور باری نیز زوجیت کی بنا پر ملنے والے تمام حقوق سے دستبردار ہو جائے۔ اس میں اتنی بات ضرور ہے کہ بیوی کے لیے ماضی میں واجب ہونے والے نان ونفقہ سے دست برداری جائز ہوتی ہے

مستقبل کے نان ونفقہ سے شوہر کو بری الذمہ قرار دینا درست نہیں ہوتا۔ اسی طرح اگر بیوی شوہر کو ہمبستری سے بری الذمہ قرار دے دے تو اس کا یہ اقدام درست نہیں ہوگا بلکہ اسے یہ حق حاصل رہے گا کہ وہ شوہر سے اپنے حصے کی ہمبستری کا مطالبہ کرے۔ اگر بیوی خوشدلی کے ساتھ نان ونفقہ اور شب باشی کے مطالبے سے دست بردار ہو جائے تو اس کا یہ اقدام جائز ہوگا لیکن اگر مستقبل میں بھی وہ شوہر کو ان چیزوں سے بری الذمہ قرار دے دے تو پھر اس کا یہ اقدام درست نہیں ہوگا۔

یہ بات بھی جائز نہیں ہوگی کہ شوہر بیوی کی طرف سے باری یا ہمبستری کے حق سے دستبرداری

پر اسے اس کا کوئی معاوضہ ادا کرے کیونکہ یہ باطل طریقے سے مال کھانے کی صورت ہے
یا یہ ایسا حق ہے جس کے بدلے کوئی معاوضہ لینا جائز نہیں ہوتا۔ کیونکہ یہ حق نکاح کی موجودگی
میں جو اس حق کے وجوب کا سبب ہے ساقط نہیں ہوتا۔

اس کی مثال ایسی ہے کہ بیوی اپنے شوہر کو مہر میں دیے جانے والے غلام کو اس کے حوالے
کرنے کی ذمہ داری سے بری الذمہ قرار دے دے، بیوی کا یہ اقدام اس کے لیے درست نہیں
ہوگا کہ عقدِ نکاح جو اس غلام کو بیوی کے حوالے کرنے کا موجب ہے اپنی جگہ موجود ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ ہمارے اصحاب نے اس بات کے جواز کا فتویٰ دیا ہے کہ شوہر اپنی بیوی سے
عدت کے دوران نان ونفقہ نہ دینے کی شرط پر خلع کر سکتا ہے۔ اس طرح گویا انھوں نے شوہر
کو ایسے نان ونفقہ سے بری الذمہ قرار دے دیا جو ابھی واجب نہیں ہوا جبکہ اس نان ونفقہ
کو واجب کر دینے والا سبب یعنی عدت موجود ہے۔

اس لیے گزشتہ سطور میں آپ نے مستقبل کے نان ونفقہ سے عدم برأت کی جو بات کی ہے
وہ یہاں آکر ٹوٹ گئی۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا ہمارے اصحاب نے نان ونفقہ کی ادائیگی
سے شوہر کی برأت کو جائز نہیں کیا۔

جہاں تک ایسے نان ونفقہ سے جو ابھی واجب نہیں ہوا یعنی مستقبل کے نان ونفقہ سے
شوہر کی برأت کے امتناع کا تعلق ہے اس کے لحاظ سے خلع حاصل کر لینے والی بیوی اور عقد میں
موجود بیوی کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ لیکن شوہر نے جب عدت کے دوران نان ونفقہ کی
عدم ادائیگی کی شرط پر اس کا خلع قبول کر لیا تو گویا اس نے نان ونفقہ کی اس مقدار کو خلع کا
معاوضہ قرار دیا جو عدت کی پوری مدت کے لیے اس پر واجب ہوتی۔

اگرچہ یہ مقدار پوری طرح معلوم و متعین نہیں ہے لیکن خلع میں دیا جانے والا معاوضہ اگر
ایک حد تک نامعلوم اور غیر متعین ہو تو بھی درست ہو جاتا ہے۔ عقد خلع کی بنا پر یہ معاوضہ عورت
کے زیر ضمانت ہوگا۔ پھر عدت کے نان ونفقہ کے طور پر مستقبل میں عورت کے لیے شوہر پر جو
رقم واجب ہوگی یہ معاوضہ اس کا بدل بن جائے گا۔

آیت زیر بحث کی اس امر پر دلالت ہو رہی ہے کہ اگر میاں بیوی اس شرط پر آپس میں
صلح کر لیں کہ بیوی مہر کی پوری رقم یا اس کے کچھ حصے سے دستبردار ہو جائے گی یا مہر کی رقم کے
اضافے کی شرط پر صلح ہو گئی ہو تو صلح کی یہ تمام صورتیں درست ہوں گی۔ کیونکہ آیت نے اس

معاملے میں کسی صورت کے حکم میں کوئی فرق نہیں رکھا اور تمام صورتوں میں صلح کر لینے کو جائز قرار دیا ہے۔

قول باری ہے (وَالصُّلْحُ خَیْرٌ۔ صلح بہر حال بہتر ہے) بعض اہل علم کا قول ہے کہ صلح کر لینا لیے رخی کرنے اور بدسلوکی سے پیش آنے سے بہتر ہے۔ بعض کا قول ہے کہ صلح علیحدگی یعنی طلاق سے بہتر ہے۔ آیت میں اس بارے میں عموم کا امکان موجود ہے کہ میاں بیوی کے درمیان صلح ہر شرط اور صورت میں جائز ہے۔

البتہ اس سے وہ صورتیں خارج ہیں جو کسی دلیل کی بنا پر خاص ہو گئی ہیں۔ ناپسندیدگی کی بنا پر صلح نیز غیر متعین اور مجہول چیز پر صلح کے جواز پر بھی آیت کی دلالت ہو رہی ہے۔

قول باری ہے (وَاُحْضِرَتِ الْاَنْفُسُ الشُّحَّ۔ نفس تنگ دلی کی طرف جلد مائل ہو جاتے ہیں) حضرت ابن عباسؓ اور سعید بن جبیر کا قول ہے کہ عورتوں کو ان کے شوہروں کے اموال میں سے جو حصے ملتے ہوں وہ انھیں دینے میں تنگ دلی کا مظاہرہ کرنا مراد ہے۔

حسن کا قول ہے کہ میاں اور بیوی میں سے ہر ایک کے دل میں دوسرے کے حق کی ادائیگی کے سلسلے میں تنگی اور بخل کا جذبہ پیدا ہو جائے۔ شح بخل کو کہتے ہیں جس کا مفہوم یہ ہے کہ کسی کے دل میں بھلائی اور خیر کو دوسرے تک پہنچنے سے روک رکھنے کا جذبہ اور حرص پیدا ہو جائے۔

بیویوں میں پورا پورا عدل کرو

قول باری ہے (وَلَنْ تَسْتَطِیْعُوْٓا اَنْ تَعْدِلُوْا بَیْنَ النِّسَآءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِیْلُوْا کُلَّ الْمَیْلِ فَتَذَرُوْھَا کَالْمُعَلَّقَۃِ۔ بیویوں کے درمیان پورا پورا عدل کرنا تمہارے بس میں نہیں ہے تم چاہو بھی تو اس پر قادر نہیں ہو سکتے۔ لہٰذا ایک بیوی کی طرف اس طرح نہ جھک جاؤ کہ دوسری کو ادھر لٹکتا چھوڑ دو)

ابو عبیدہ سے مروی ہے کہ اس سے مراد دلی محبت اور میلان طبعی ہے۔ حضرت ابن عباسؓ حسن اور قتادہ سے بھی یہی مروی ہے۔ قول باری (فَلَا تَمِیْلُوْا کُلَّ الْمَیْلِ) میں مراد ۔۔۔ واللہ اعلم ۔۔۔ یہ ہے کہ اس میلان کا بالفعل اس طرح اظہار نہ کیا جائے کہ ایک بیوی سے پوری طرح منہ موڑ کر دوسری بیوی کا رخ کر لیا جائے۔ اس پر قول باری (فَتَذَرُوْھَا کَالْمُعَلَّقَۃِ) دلالت کرتا ہے۔

حضرت ابن عباسؓ، سعید بن جبیر، حسن، مجاہد اور قتادہ کا قول ہے کہ اس بیوی کی کیفیت یہ ہو جائے کہ وہ نہ تو شوہر والی شمار ہو اور نہ ہی بن بیاہی۔ قتادہ نے نضر بن انس سے، انھوں نے بشیر بن نہیک سے، انھوں نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من کانت لہ امرأتان یمیل مع احداھما علی الاخری جاء یوم القیامۃ واحد شقیہ ساقط۔ جس شخص کی دو بیویاں ہوں اور وہ ایک کے مقابلہ میں دوسری کی طرف زیادہ میلان رکھتا ہو تو قیامت کے دن وہ اس حالت میں آئے گا کہ اس کے جسم کا ایک کنارہ جھک کر گرا ہوا ہوگا)

یہ روایت بھی دو بیویوں کے درمیان انصاف کے ساتھ باریاں مقرر کرنے کے وجوب پر دلالت کرتی ہے، نیز یہ کہ اگر شوہر انصاف نہیں کر سکتا تو علیحدگی بہتر ہے کیونکہ قول باری ہے (فَاِمْسَاكٌ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ تَسْرِيْحٌ بِاِحْسَانٍ۔ پھر یا تو سیدھی طرح عورت کو روک لیا جائے یا بھلے طریقے سے اسے رخصت کر دیا جائے۔)

باری مقرر کرنے میں انصاف سے کام لینے کے وجوب اور ایک کو چھوڑ کر دوسری کی طرف میلان کو ترک کرنے کے ذکر کے بعد فرمایا (وَاِنْ يَّتَفَرَّقَا يُغْنِ اللّٰهُ كُلًّا مِّنْ سَعَتِهٖ۔ لیکن اگر زوجین ایک دوسرے سے الگ ہو ہی جائیں تو اللہ اپنی وسیع قدرت سے ہر ایک کو دوسرے کی محتاجی سے بے نیاز کر دے گا)

اس میں ہر ایک کو دوسرے کی طرف سے تسلی دی گئی ہے اور دل کا بوجھ ہلکا کیا گیا ہے۔ اور یہ بتایا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ جلد ہی ہر ایک کو دوسرے کی محتاجی سے بے نیاز کر دے گا اگر دونوں نے اللہ تعالیٰ کی طرف سے واجب کردہ حقوق کی پامالی کے خوف سے ایک دوسرے سے علیحدہ ہو جانے کا قصد کیا ہو۔

یہ بھی واضح کر دیا گیا کہ تمام بندوں کا رزق اللہ کے ہاتھ میں ہے۔ بندے اگر رزق کا ذریعہ بنتے بھی ہیں تو اس صورت میں بھی سبب پیدا کرنے والا اللہ ہی ہوتا ہے اور اس پر تمام تعریفوں اور حمد و ثنا کا وہی مستحق ہوتا ہے۔

حاکم پر واجب ہے کہ وہ مقدمے کے فریقین کے درمیان انصاف کرے

قولِ باری ہے (یٰاَیُّھَا الَّذِیۡنَ اٰمَنُوۡا کُوۡنُوۡا قَوّٰمِیۡنَ بِالۡقِسۡطِ شُھَدَآءَ لِلّٰہِ وَلَوۡ عَلٰۤی اَنۡفُسِکُمۡ اَوِ الۡوَالِدَیۡنِ وَالۡاَقۡرَبِیۡنَ، اے ایمان لانے والو! انصاف کے علمبردار اور خدا واسطے کے گواہ بنو اگرچہ تمہارے انصاف اور تمہاری گواہی کی زد خود تمہاری اپنی ذات پر یا تمہارے والدین اور رشتہ داروں پر ہی کیوں نہ پڑتی ہو) تا آخر آیت۔

قابوس نے ابوظبیان سے، انہوں نے اپنے والد سے اور انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ قولِ باری (یٰاَیُّھَا الَّذِیۡنَ اٰمَنُوۡا کُوۡنُوۡا قَوّٰمِیۡنَ بِالۡقِسۡطِ شُھَدَآءَ لِلّٰہِ) کا یہ مفہوم ہے کہ دو شخص جو کسی معاملہ میں فریقین ہوں اور قاضی کی عدالت میں موجود ہوں، قاضی ایک کے ساتھ نہ صرف بے رخی برتے بلکہ اسے اس کے مطالبے اور حق سے بھی روکے۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انہیں محمد بن عبداللہ بن مہران الدینوری نے، انہیں احمد بن یونس نے، انہیں زہیر نے، انہیں عباد بن کثیر بن ابی عبداللہ نے عطار بن یسار سے، انہوں نے ام المومنین حضرت ام سلمہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

(من ابتلی بالقضاء بین المسلمین فلیعدل بینھم فی لحظه واشارته ومقعده ولا یرفع صوته علی احد الخصمین مالم یرفع علی الاخر۔

جو شخص مسلمانوں کے درمیان ان کے جھگڑوں کا فیصلہ کرنے کی آزمائش میں پڑ گیا (یعنی قاضی کے عہدے پر مامور ہو گیا) تو اسے چاہیئے کہ اپنی نظر، اپنے اشارے اور اپنی نشست کے لحاظ سے ان کے درمیان انصاف سے کام لے، اور ایک فریق کے مقابلہ میں دوسرے فریق سے اونچی آواز میں گفتگو نہ کرے جب تک اتنی ہی اونچی آواز سے دوسرے فریق سے بھی گفتگو نہ کرے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (کُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ) سے حق و انصاف پر قائم رہنے کے سلسلے میں اللہ کے حکم کا اظہار ہو رہا ہے یہ حکم ہر شخص پر یہ امر واجب کرتا ہے کہ اس پر لوگوں کے لازم ہونے والے حقوق کی ادائیگی میں وہ اپنی ذات سے پورا پورا انصاف کرے یعنی لوگوں کے حقوق کی پوری طرح ادائیگی کرے۔

نیز مظلوم کو ظالم سے انصاف دلائے، اس کی داد رسی کرے اور ظالم کو ظلم کرنے سے روک دے کیونکہ یہ تمام باتیں انصاف قائم کرنے اور انصاف پر قائم رہنے کے اندر داخل ہیں۔ پھر اپنے قول (شُهَدَاءَ لِلَّهِ) سے اس کی اور تاکید کر دی یعنی ــــ واللہ اعلم ــــ اس صورت میں جبکہ انصاف تک رسائی گواہی کے راستے ہوتی ہو۔

اس لیے آیت کا یہ ٹکڑا ظالم کے خلاف گواہی قائم کرنے کے حکم کو بھی متضمن ہے جس نے مظلوم کا حق دبا رکھا ہے اور اسے دینے سے انکاری ہے تاکہ گواہی کے ذریعے ظالم کے قبضے سے مظلوم کا حق نکال کر اس کے حوالے کر دیا جائے۔

یہ آیت اس قول باری کی طرح ہے (وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ، اور گواہی کو نہ چھپاؤ جو شخص گواہی چھپائے گا تو اس کی یہ حرکت اس بنا پر ہوگی کہ اس کا دل گنہگار ہے) آیت اس حکم کو بھی متضمن ہے کہ حق دار کا اقرار اور اعتراف کر لیا جائے۔

قول باری ہے (وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ کیونکہ اپنی ذات کے خلاف گواہی دینے کا مفہوم یہ ہے کہ اگر فریق مخالف کا کوئی حق اس پر عائد ہوتا ہو تو وہ اس کا اقرار و اعتراف کرے۔

یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ اگر کوئی شخص کسی غیر کے حق کا اپنی ذات پر اقرار کر لے تو اس کا یہ اقرار جائز ہے بلکہ اگر حق دار اس اقرار کا اس سے مطالبہ کرے تو اس صورت میں اقرار کرنا اس پر واجب ہوگا۔

قول باری ہے (أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ) اس میں والدین اور رشتہ داروں پر گواہی قائم کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ یہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ اگر کوئی انسان اپنے والدین اور اپنے تمام رشتہ داروں کے خلاف گواہی دے تو اس کی یہ گواہی درست ہوگی۔

کیونکہ اس کے والدین، اس کے تمام رشتہ دار اور غیر رشتہ دار اس معاملے میں اس کے لیے یکساں ہیں۔ اگرچہ والدین کے خلاف اولاد کی گواہی کی بنا پر والدین قید میں بھی پڑ سکتے ہیں لیکن یہ بات عقوق الوالدین یعنی والدین کی نافرمانی کے ضمن میں نہیں آئے گی اور یہ بھی ضروری

نہیں ہوگا کہ والدین چونکہ اپنے خلاف اپنے بچوں کی گواہی کو ناپسند کرتے ہیں۔ اس لیے بچے ایسی گواہی سے باز رہیں۔

اس لیے کہ بچے اس طرح والدین کے خلاف گواہی دے کر اور انہیں ظلم سے باز رکھ کر ایک گونہ ان کی مدد کریں گے جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (انصر اخاک ظالما او مظلوما، اپنے بھائی کی مدد کرو خواہ وہ ظالم ہو یا مظلوم)

صحابہ نے عرض کیا کہ اگر ہمارا بھائی مظلوم ہوگا تو اس کی مدد کی بات تو سمجھ میں آتی ہے لیکن اگر ہمارا بھائی ظالم ہوگا تو اس کی مدد کیسی؟ آپ نے اس پر فرمایا (تردہ عن الظلم فذلک نصرک ایاہ، اسے ظلم سے روک دو۔ یہی تمھاری مدد ہوگی جو تم اسے پہنچاؤ گے)۔

آپ کا یہ ارشاد اس ارشاد سے ملتا جلتا ہے (لاطاعۃ لمخلوق فی معصیۃ الخالق، خالق کی معصیت میں کسی مخلوق کی کسی قسم کی اطاعت نہیں)۔

یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ بیٹا اپنے ماں باپ کی صرف حلال اور جائز کاموں میں فرمانبرداری کرے گا۔ جس کام میں اللہ کی نافرمانی لازم آتی ہو اس میں وہ کسی صورت میں بھی ماں باپ کی فرمانبرداری نہیں کرے گا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے بیٹے کو اپنے والدین کے خلاف گواہی قائم کرنے کا حکم دیا ہے خواہ والدین اس بات کو ناپسند ہی کیوں نہ کریں۔

قول باری ہے (اِنْ یَّکُنْ غَنِیًّا اَوْ فَقِیْرًا فَاللّٰہُ اَوْلٰی بِھِمَا، فریق معاملہ خواہ مال دار ہو یا غریب، اللہ تم سے زیادہ اس کا خیر خواہ ہے کہ تم اس کا لحاظ کرو) آیت میں ہمیں یہ حکم دیا گیا ہے کہ گواہی دیتے وقت ہم اس شخص کے فقر کو دیکھتے ہوئے اس پر ترس نہ کھائیں جس کے خلاف ہم گواہی دینے جا رہے ہوں۔

اللہ تعالیٰ مالداروں اور فقیروں میں سے ہر ایک پر نظر عنایت رکھنے اور خیر خواہی کرنے کا سب سے بڑھ کر حق دار ہے۔ اور ہر ایک کی ضروریات اور مصالح کو سب سے زیادہ جاننے والا ہے اس لیے تمھارے ذمہ تو صرف یہ ہے کہ اپنی معلومات اور علم کی بنیاد پر جو کچھ تمہارے پاس ہے اس کی گواہی دے دو۔

قول باری (فَلَا تَتَّبِعُوا الْھَوٰی اَنْ تَعْدِلُوْا، لہذا اپنی خواہش نفس کی پیروی میں عدل سے باز نہ رہو) یعنی خواہشات کی پیروی اور رشتہ داروں کی طرف میلان کی بنا پر انصاف کا دامن نہ چھوڑو۔

اس آیت کی نظیر یہ آیت ہے (اِنَّا جَعَلْنٰکَ خَلِیْفَۃً فِی الْاَرْضِ فَاحْکُمْ بَیْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْھَوٰی، اے داؤد! ہم نے تمھیں زمین میں خلیفہ بنایا ہے اس لیے لوگوں کے درمیان حق کے ساتھ فیصلے کرو اور خواہش نفس کی پیروی نہ کرو)۔

اس میں اس بات کی دلیل موجود ہے کہ گواہ پر یہ ضروری ہے کہ وہ اس شخص پر گواہی دے جس کے ذمے فریق ثانی کا حق عائد ہوتا ہے اگرچہ گواہ کو اس کی تنگدستی اور مفلوک الحالی کا علم ہی کیوں نہ ہو۔ اسی طرح گواہ کے لیے یہ بات بھی منع ہے کہ وہ اس ڈر کے تحت گواہی سے باز رہے کہ کہیں قاضی اپنی لاعلمی کی بنا پر اسے جھوٹا گواہ تصور کر کے قید میں نہ ڈال دے۔

جج یا گواہوں کی طرف سے مقدمہ میں سچائی سے پہلو نہ بچایا جائے۔

قول باری ہے (وَاِنْ تَلْوٗٓا اَوْ تُعْرِضُوْا فَاِنَّ اللّٰہَ کَانَ بِمَا تَعْمَلُوْنَ خَبِیْرًا، اور اگر تم نے لگی لپٹی بات کہی یا سچائی سے پہلو بچایا تو جان رکھو کہ جو کچھ تم کرتے ہو اللہ کو اس کی خبر ہے)

حضرت ابن عباسؓ سے مروی قول کے مطابق یہ بات قاضی سے تعلق رکھتی ہے کہ اس کے سامنے مقدمے کے دونوں فریق پیش ہوتے ہیں تو وہ ان میں سے ایک سے بے رخی بھی کرے اور اسے اپنے حق اور مطالبے سے ہٹانے کی بھی کوشش کرے۔

لفظ 'لیّ' کے معنی ہٹانے اور دفع کرنے کے ہیں اسی سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ماخوذ ہے (لیّ الواجد یحل عرضہ وعقوبتہ، جس مقروض کے پاس قرض کی ادائیگی کے لیے رقم موجود ہو اور پھر وہ ٹال مٹول اور حیلے بہانے کرے اور ادائیگی سے باز رہے تو اس کا یہ رویہ اس کی عزت و آبرو کو حلال کر دیتا ہے اور اسے سزا کا مستحق بنا دیتا ہے)۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد یہ ہے کہ ایسے شخص کا ٹال مٹول کرنا اور حقدار کو اس کے حق سے ہٹائے رکھنا اسے درج بالا سزا کا مستحق بنا دیتا ہے۔ آیت زیر بحث میں قاضی مراد ہو تو آیت کا مفہوم یہ ہو گا کہ قاضی کسی ایک فریق کو اس عدل و انصاف اور مساوات کے حق سے دور کر دے جو مقدمے کے سلسلے میں اسے ملنا چاہیئے۔

اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ اس سے گواہ مراد ہو، اس صورت میں یہ مفہوم ہو گا کہ گواہ گواہی دینے پر مامور ہے۔ اسے گواہی نہ دے کر حق دار کو اس کے حق سے دور نہیں کرنا چاہیئے اور نہ ہی گواہی کے سلسلے میں کسی ٹال مٹول سے کام لینا چاہیئے اور نہ ہی حق دار کی

طرف گواہی کے مطالبے پر اس سے پہلو تہی کرنا چاہیئے۔

اس میں کوئی امتناع نہیں اگر آیت کا حکم حاکم اور گواہ دونوں کے لیے تسلیم کر لیا جائے۔ کیونکہ لفظ میں دونوں کا احتمال ہے۔ اس لیے آیت سے یہ مفہوم اخذ ہو گا کہ اس میں مقدمہ کے فریقین کے درمیان نشست کے لحاظ سے، نیز نظر ڈالنے کے لحاظ سے مساوات قائم کرنے کا حکم ہے اور کسی ایک فریق کے ساتھ سرگوشی نہ کرتے نیز تنہائی اختیار نہ کرنے کا امر ہے۔ جیسا کہ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا: "ہمیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فریقین میں سے کسی ایک کو نظر انداز کر کے دوسرے کی دعوت کرنے سے منع فرمایا ہے۔"

مومنوں کو ایمان لانے کا حکم دیا گیا

قول باری ہے (یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اٰمِنُوْا بِاللّٰہِ وَرَسُوْلِہٖ، اے ایمان لانے والو! ایمان لاؤ اللہ پر اور اس کے رسول پر) اس کی تفسیر میں ایک قول ہے "اے وہ لوگو جو محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) سے پہلے رسولوں پر ایمان لائے ہو، اللہ پر اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر بھی ایمان لاؤ۔ اور اس شریعت پر بھی جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کی طرف سے لے کر آئے ہیں۔"

اس لیے کہ جب یہ لوگ انبیاء سابقین پر ان نشانیوں کی بنا پر ایمان لائے تھے جو ان انبیاء کے ساتھ آئی تھیں تو اسی علت کی بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر بھی ایمان لانا ان پر لازم ہو گیا ہے۔

ایک اور جہت سے بھی ان کے لیے یہ لازم ہے کہ انبیاء سابقین کی کتابوں میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بشارت موجود ہے اب جبکہ یہ لوگ ان انبیاء پر ایمان لے آئے اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے ان انبیاء نے جو خبریں دیں ان کی بھی انہوں نے تصدیق کی تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ یہ لوگ حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر بھی ایمان لائیں کیونکہ ان انبیائے کرام نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی خبریں دی تھیں۔

اس طرح آیت کے ذریعے ان لوگوں پر حجت قائم کر دی گئی اور ان پر اتمام حجت ہو گیا آیت کی تفسیر میں ایک قول یہ بھی ہے کہ اس میں ان لوگوں سے خطاب ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان رکھتے ہیں۔ انہیں اس ایمان پر مداومت کرنے اور اس پر ثابت قدم رہنے کی تلقین کی گئی ہے۔ واللہ اعلم۔

مرتد سے توبہ کا مطالبہ کرنا

ارشادِ باری ہے (اِنَّ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا ثُمَّ كَفَرُوْا ثُمَّ اٰمَنُوْا ثُمَّ كَفَرُوْا ثُمَّ ازْدَادُوْا كُفْرًا، رہے وہ لوگ جو ایمان لائے، پھر کفر کیا، پھر ایمان لائے، پھر کفر کیا پھر اپنے کفر میں بڑھتے چلے گئے)

قتادہ کا قول ہے کہ اس سے مراد یہود و نصاریٰ ہیں، یہود تورات پر ایمان لے آئے پھر اس کی مخالفت کر کے کفر کا ارتکاب کر لیا اسی طرح یہ لوگ حضرت موسیٰ علیہ السلام پر ایمان لے آئے اور ان کی مخالفت کر کے کفر میں مبتلا ہو گئے۔

یہی حالت نصاریٰ کی تھی کہ وہ انجیل پر ایمان لے آئے اور پھر اس کی مخالفت کر کے کفر کا ارتکاب کر لیا، اسی طرح یہ لوگ حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر ایمان لانے کے بعد ان کی مخالفت کر کے کفر میں پھنس گئے۔ پھر ان دونوں گروہوں نے قرآن مجید اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مخالفت کر کے اپنے کفر میں اور اضافہ کر لیا۔

مجاہد کا قول ہے کہ آیت منافقین کے بارے میں ہے، پہلے یہ لوگ ایمان لے آئے پھر مرتد ہو گئے پھر ایمان لے آئے اور پھر مرتد ہو گئے اور اسی ارتداد کی حالت میں دنیا سے چل بسے

بعض حضرات کا قول ہے کہ اس سے اہلِ کتاب کا ایک گروہ مراد ہے اس گروہ نے اہلِ اسلام کو شک میں مبتلا کرنے کی غرض سے یہ طریقِ کار اختیار کیا تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان کا اظہار بھی کرتا اور انکار و کفر کا بھی۔

اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کے اس طریقِ کار کی اپنے اس قول میں وضاحت کر دی ہے۔ (وَقَالَتْ طَّآئِفَةٌ مِّنْ اَهْلِ الْكِتٰبِ اٰمِنُوْا بِالَّذِیْۤ اُنْزِلَ عَلَى الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَجْهَ النَّهَارِ وَاكْفُرُوْۤا اٰخِرَهٗ لَعَلَّهُمْ یَرْجِعُوْنَ، اہلِ کتاب میں سے ایک گروہ کہتا ہے کہ اس نبی کے ماننے والوں پر جو کچھ نازل ہوا ہے اس پر صبح ایمان لاؤ اور شام کو اس سے انکار کر دو، شاید اس ترکیب

سے یہ لوگ اپنے ایمان سے پھر جائیں)۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ مرتد جب توبہ کر لے تو اس کی توبہ قبول کر لی جائے، اسی طرح زندیق کی توبہ بھی قابل قبول ہے۔ کیونکہ آیت میں زندیق یعنی بے دین اور باطنی طور سے کافر اور دوسرے کافروں کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے۔ اسی طرح بار بار کفر کے بعد توبہ قبول کر لینے اور ایمان کے اظہار پر اس کے مومن ہونے کے حکم میں کوئی فرق نہیں رکھا گیا ہے۔

مرتد اور زندیق سے توبہ کا مطالبہ کرنے کے بارے میں فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہے، امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد اور زفر کا اصل یعنی مبسوط میں یہ قول ہے کہ مرتد سے جب تک توبہ کا مطالبہ نہ کر لیا جائے اسے قتل نہیں کیا جائے۔ لیکن اگر کسی نے توبہ کا مطالبہ کرنے سے پہلے کسی مرتد کو قتل کر دیا تو اسے تاوان ادا کرنا نہیں پڑے گا۔

بشر بن الولید نے امام ابو یوسف سے اس زندیق کے بارے میں جو اسلام کا اظہار کرتا ہو یہ روایت نقل کی ہے: "امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ میں مرتد کی طرح اس سے بھی توبہ کا مطالبہ کروں گا، اگر یہ مسلمان ہو جائے تو اسے جانے دوں گا اور اگر اسلام لانے سے انکار کرے تو اس کی گردن اڑا دوں گا"۔

امام ابوحنیفہ کی اس رائے پر امام ابو یوسف تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں: "ایک عرصے تک امام ابوحنیفہ اسی رائے پر قائم رہے لیکن جب آپ نے زنادقہ کی حرکتیں دیکھیں اور انہیں ان حرکتوں کا اعادہ کرتے ہوئے دیکھا تو آپ نے اپنی رائے بدل لی اور فرمایا کہ اب میری رائے یہ ہے اگر میرے پاس کوئی زندیق لایا جائے تو اس سے توبہ کا مطالبہ کیئے بغیر اس کی گردن اڑا دینے کا حکم دوں گا۔ اگر قتل ہونے سے پہلے پہلے وہ توبہ کر لے گا تو اسے جانے دوں گا"

سلیمان بن شعیب نے اپنے والد سے اور انہوں نے امام ابو یوسف سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا "جب زندیق یہ دعویٰ کرے کہ اس نے توبہ کر لی ہے تو میں اسے محبوس کر دوں گا یہاں تک کہ مجھے اس کی توبہ کی حقیقت کا علم ہو جائے"۔

امام محمد نے سیر کبیر میں امام ابو یوسف سے اور انہوں نے امام ابوحنیفہ سے نقل کیا ہے کہ مرتد پر اسلام پیش کیا جائے گا اگر وہ اسلام قبول کرے تو فبہا ورنہ اسی جگہ اس کی گردن اڑا دی جائے گی۔ البتہ اگر وہ کچھ مہلت طلب کرے تو اسے تین دن کی مہلت دی جائے گی۔

امام محمد نے اس سلسلے میں کسی اختلاف کی نشاندہی نہیں کی ہے۔

ابو جعفر طحاوی نے کہا کہ انہیں سلیمان بن شعیب نے اپنے والد سے روایت بیان کی ہے کہ انہوں نے امام ابو یوسف سے فقہی اقوال کے نوادر ہیں جن کے متعلق ان کا بیان ہے کہ امام ابو یوسف نے انہیں اپنے امالی (شاگردوں کو زبانی طور پر لکھوائے گئے مسائل) میں شامل کر لیا تھا، درج ذیل قول نقل کیا ہے۔

امام ابو حنیفہ کا قول ہے کہ "زندیق کو خفیہ طور پر قتل کر دو کیونکہ اس کی توبہ کی کوئی شناخت اور حقیقت نہیں ہوتی" امام ابو یوسف نے اس قول سے کسی اختلاف کا ذکر نہیں کیا۔ ابن القاسم نے امام مالک سے ذکر کیا ہے کہ مرتد پر تین دفعہ اسلام پیش کیا جائے گا۔ اگر وہ اسلام قبول کرے گا تو ٹھیک ہے ورنہ اسے قتل کر دیا جائے گا۔

اگر اس نے خفیہ طور پر ارتداد اختیار کر لیا ہو تو اسے قتل کر دیا جائے گا اور توبہ کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا جس طرح زنادقہ کے قتل کا مسئلہ ہے۔ توبہ کا مطالبہ تو صرف ایسے شخص سے کیا جائے گا جو اپنے اس دین کا اظہار کرتا ہو جسے اس نے اسلام چھوڑ کر اپنا لیا تھا۔

امام مالک کا قول ہے کہ زنادقہ سے توبہ کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا بلکہ انہیں قتل کر دیا جائے گا۔ البتہ قدریہ (مسلمانوں کے ایک فرقے کا نام ہے جو خیر کی نسبت اللہ کی طرف کرتا تھا اور شر کی نسبت کسی اور کی طرف) فرقے سے تعلق رکھنے والوں سے توبہ کا مطالبہ کیا جائے گا۔

امام مالک سے پوچھا گیا کہ ان سے توبہ کا کس صورت میں مطالبہ کیا جائے گا۔ آپ نے فرمایا: "ان سے کہا جائے گا کہ اپنے عقائد سے دست بردار ہو جاؤ، اگر وہ ایسا کر لیں گے تو فبہا ورنہ انہیں قتل کر دیا جائے گا، اگر یہ لوگ علم کا اقرار کر لیں گے تو انہیں قتل نہیں کیا جائے گا" امام مالک نے زید بن اسلم سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من غیر دینہ فاضربوا عنقہ، جو شخص اپنا مذہب تبدیل کرے اس کی گردن مار دو۔

امام مالک فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ حکم ان لوگوں کے متعلق ہے جو اسلام سے دست بردار ہو جائیں۔ اور اس کا اقرار نہ کریں ان لوگوں کے متعلق نہیں ہے جو یہودیت سے نکل کر نصرانیت میں داخل ہو گئے ہوں یا نصرانیت سے نکل کر یہودیت کو گلے لگا لیا ہو۔

امام مالک کا قول ہے کہ جب مرتد اسلام کی طرف لوٹ آئے تو اس کی گردن ماری نہیں جائے گی۔ یہ اچھا اقدام ہوگا کہ مرتد کو تین دن تک مہلت دے دی جائے یہ بات مجھے بہت پسند ہے۔

حسن بن صالح کا قول ہے کہ مرتد سے توبہ کا مطالبہ ضرور کیا جائے گا خواہ اس نے اپنے طور پر سو مرتبہ کیوں نہ توبہ کرلی ہو۔ لیث کا قول ہے کہ لوگ ایسے لوگوں سے توبہ کا مطالبہ نہیں کرتے جو مسلمان گھرانے میں پیدا ہوئے ہوں اور پھر ان کے خلاف ارتداد کی گواہی قائم ہو گئی ہو۔ عادل گواہوں کی گواہی پر انہیں قتل کر دیا جائے گا خواہ انہوں نے توبہ کرلی ہو یا نہ کی ہو۔

امام شافعی کا قول ہے کہ مرتد سے ظاہری طور پر توبہ کا مطالبہ کیا جائے گا اسی طرح زندیق سے بھی اگر توبہ نہیں کرے گا تو قتل کر دیا جائے گا۔ تین دفعہ توبہ کے مطالبہ کے سلسلے میں دو قول ہیں ایک تو حضرت عمرؓ کی روایت ہے۔ دوسرا قول یہ کہ اس میں تاخیر نہیں کی جائے گی کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بارے میں کسی قسم کے نرم رویے کا حکم نہیں دیا۔ یہ ظاہر حدیث ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ سفیان نے جابر سے اور انہوں نے شعبی سے روایت کی ہے کہ مرتد سے تین مرتبہ توبہ کا مطالبہ کیا جائے گا پھر انہوں نے آیت زیر بحث تلاوت کی۔

حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ آپ نے مرتد سے تین مرتبہ توبہ کا مطالبہ کرنے کا حکم دیا تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (من بدل دینہ فاقتلوہ) اس میں اس سے توبہ کے مطالبے کا ذکر نہیں ہے۔

البتہ اس روایت میں اس بات کا جواز موجود ہے کہ اسے اس پر محمول کیا جائے کہ وہ قتل کا مستحق ہوچکا ہے اور یہ بات اسے اسلام کی دعوت دینے اور توبہ کی طرف راغب کرنے میں مانع نہیں ہے۔ کیونکہ قول باری ہے (اُدۡعُ اِلٰی سَبِیۡلِ رَبِّکَ بِالۡحِکۡمَۃِ وَالۡمَوۡعِظَۃِ الۡحَسَنَۃِ، اپنے رب کی راہ کی طرف حکمت اور عمدہ موعظت کے ذریعے بلاؤ)۔

نیز ارشاد باری ہے (قُلۡ ھٰذِہٖ سَبِیۡلِیۡۤ اَدۡعُوۡۤا اِلَی اللّٰہِ عَلٰی بَصِیۡرَۃٍ اَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِیۡ، اللہ نے دین اسلام کی طرف بلانے کا حکم دیا اور اس میں مرتد اور غیر مرتد کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا۔ ظاہر آیت تمام کافروں کو دعوتِ اسلام دینے کی طرح مرتد کو بھی اس کی دعوت دینے کا مقتضی ہے۔ مرتد کو دعوتِ اسلام دینے کا مطلب اس سے توبہ کا مطالبہ ہے۔

اللہ تعالیٰ نے فرمایا (قُل لِلَّذِینَ کَفَرُوا اِن یَنتَھُوا یُغفَرلَھُم مَا قَد سَلَفَ ، آپ کافروں سے کہہ دیجیے کہ اگر وہ باز آجائیں تو ان کے پچھلے گناہ معاف کر دیئے جائیں گے) یہ حکم ایمان کی دعوت دینے کو بھی متضمن ہے۔ اس آیت سے زندیق سے توبہ کے مطالبے پر بھی استدلال کیا جاتا ہے کیونکہ لفظ کا عموم اس کا متقاضی ہے۔

اسی طرح قول باری (اِنَّ الَّذِینَ اٰمَنُوا ثُمَّ کَفَرُوا ثُمَّ اٰمَنُوا ثُمَّ کَفَرُوا) نے زندیق اور غیر زندیق میں کوئی فرق نہیں کیا۔ اس لیے ظاہر آیت اس کے اسلام کو قبول کر لینے کا متقاضی ہے

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری (قُل لِلَّذِینَ کَفَرُوا اِن یَنتَھُوا یُغفَرلَھُم مَا قَد سَلَفَ) میں مرتد سے قتل کا حکم دور ہو جانے پر کوئی دلالت نہیں ہے۔ اس لیے کہ ہم یہ کہتے ہیں کہ اس کے سارے گناہ اگرچہ معاف ہو جائیں گے لیکن پھر بھی وہ واجب القتل ہو گا جس طرح محصن زانی تائب ہونے کے باوجود بھی رجم کر دیا جائے گا اور کسی شخص کا قاتل توبہ کرنے کے باوجود قابل گردن زدنی ہو گا۔

اس کے جواب میں کہا جائے کہ قول باری (اِن یَنتَھُوا یُغفَرلَھُم مَا قَد سَلَفَ) اس کے گناہوں کی بخشش اور اس کی توبہ کی قبولیت کا مقتضی ہے کیونکہ اگر اس کی توبہ قابل قبول نہ ہوتی تو اس کے گناہوں کی بخشش بھی نہ ہوتی۔

اس میں یہ دلیل موجود ہے کہ اس سے توبہ کا مطالبہ درست ہے اور دنیا اور آخرت کے احکام کے لحاظ سے اس کی توبہ کی قبولیت بھی صحیح ہے۔ نیز کافر اس بنا پر قتل کا سزاوار ہوتا ہے کہ وہ کفر پر قائم رہتا ہے۔ لیکن جب وہ کفر کی حالت سے ایمان کی طرف منتقل ہو جاتا ہے تو اس سے وہ سبب زائل ہو جاتا ہے جو اس کے قتل کا موجب تھا اور اس کا خون بہانا ممنوع ہو جاتا ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ ایک شخص جو ارتداد کا کھلم کھلا اظہار کرتا ہے جب اسلام کا اظہار کر لیتا ہے تو وہ اپنے خون کو محفوظ کر لیتا ہے، یہی کیفیت زندیق کی بھی ہے۔ حضرت ابن عباسؓ اس مرتد کے متعلق روایت کرتے ہیں جو بھاگ کر مکہ پہنچ گیا تھا۔ اس نے وہاں سے اپنے لوگوں کو لکھا تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کرو کہ میرے لیے توبہ کی کوئی گنجائش ہے۔

اس پر یہ آیت نازل ہوئی (کَیفَ یَھدِی اللّٰہُ قَومًا کَفَرُوا بَعدَ اِیمَانِھِم ، اللہ تعالیٰ ان

لوگوں کو کیسے ہدایت دے سکتا ہے جو ایمان لانے کے بعد کافر ہو گئے) تا قول باری (اِلَّا الَّذِیْنَ تَابُوْا مِنْ بَعْدِ ذٰلِکَ وَاَصْلَحُوْا، مگر وہ لوگ جو اس کے بعد توبہ کرلیں اور اپنا رویہ درست کرلیں) اس مرتد کے رشتہ داروں نے اسے یہی لکھ بھیجا جس پر وہ واپس آکر مسلمان ہو گیا اس کے ظاہری قول پر توبہ کا حکم لگا دیا گیا اس لیے اس پر عمل کرتے ہوئے ایسے شخص کے باطن کو نظر انداز کر کے اس کے ظاہری قول پر حکم لگانا واجب ہو گیا۔

جو شخص یہ کہے کہ "جب ایک شخص باطنی طور پر کافر ہو ہیں اس کی توبہ کو نہیں پہچانتا" تو اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ ہم اس کے باطنی اعتقاد کی حقیقت کا اعتبار کرنے کے مکلف نہیں ہیں کیونکہ ہمیں کسی کے باطن تک رسائی نہیں ہوتی اور دوسری طرف اللہ تعالیٰ نے ہمیں کسی پر محض گمان کی بنیاد پر حکم لگانے کی ممانعت کر دی ہے۔

چنانچہ ارشادِ باری ہے (اِجْتَنِبُوْا کَثِیْرًا مِّنَ الظَّنِّ اِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ اِثْمٌ، بہت سے گمانوں سے پرہیز کرو کیونکہ بعض گمان گناہ کے موجب ہوتے ہیں) اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ کا ارشاد ہے (ایاکم والظن فانہ اکذب الحدیث، گمان سے کام لینے سے بچو کیونکہ گمان سب سے بڑھ کر جھوٹی بات ہے)۔

ارشادِ باری ہے (وَلَا تَقْفُ مَا لَیْسَ لَکَ بِہٖ عِلْمٌ، جس چیز کا تمھیں علم نہ ہو اس کے پیچھے نہ پڑو) نیز فرمایا (اِذَا جَآءَکُمُ الْمُؤْمِنٰتُ مُھٰجِرٰتٍ فَامْتَحِنُوْھُنَّ اَللّٰہُ اَعْلَمُ بِاِیْمَانِھِنَّ۔ جب تمھارے پاس مومن عورتیں ہجرت کر کے آئیں تو ان کا امتحان لو، اللہ تعالیٰ ان کے ایمان کے بارے میں بہتر جانتا ہے)۔

یہ بات واضح ہے کہ آیت میں یہ مراد نہیں ہے کہ ان عورتوں کے ضمائر اور اعتقادات کے متعلق حقیقی طور پر علم حاصل کر لیا جائے، بلکہ صرف یہ مراد ہے کہ ان کے قول کی بنا پر ان سے ایمان کا جو ظہور ہو جائے اس کا اعتبار کر لیا جائے۔ اللہ تعالیٰ نے اس چیز کو علم قرار دیا۔

یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ دنیاوی احکام میں ضمائر یعنی دلوں میں پوشیدہ باتوں کا اعتبار نہیں کیا جاتا بلکہ اعتبار صرف قول کی بنا پر ظاہر ہونے والی باتوں کا کیا جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (وَلَا تَقُوْلُوْا لِمَنْ اَلْقٰٓی اِلَیْکُمُ السَّلٰمَ لَسْتَ مُؤْمِنًا، جو شخص بڑھ کر تمہیں سلام کرے اس سے تم یہ نہ کہو کہ تو مسلمان نہیں ہے)۔

اس میں تمام کافروں کے لیے عموم ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت اسامہ

بن زیدؓ سے جب انہوں نے اس شخص کو قتل کر دیا تھا جس نے زبان سے کلمہ طیبہ کا اقرار کیا تھا، اور حضرت اسامہؓ نے اس کے اس کلمہ پڑھنے کو اپنی جان بچانے کے لیے ایک حیلہ پر محمول کیا تھا، فرمایا تھا (ھلا شققت عن قلبہ، تم نے اس کا دل پھاڑ کر کیوں نہیں دیکھ لیا)۔

سفیان ثوری نے محمد بن اسحاق سے اور انہوں نے حارثہ بن مضرب سے روایت کی ہے۔ کہ حارثہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے پاس گئے اور ان سے کہا کہ میرے دل میں عرب کے کسی شخص کے خلاف کوئی کینہ اور عداوت نہیں ہے۔ میرا گذر بنی حنیفہ کی مسجد کے پاس سے ہوا تو میں نے دیکھا کہ یہ لوگ مسیلمہ کذاب پر ایمان رکھتے ہیں۔

حضرت ابن مسعودؓ نے آدمی بھیج کر ان لوگوں کو اپنے پاس بلوایا اور ان سے توبہ کا مطالبہ کیا۔ ان میں ابن النواحہ واحد شخص تھا جس سے حضرت عبداللہؓ نے توبہ کرنے کو نہیں کہا اور یہ فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے: "ابن النواحہ، اگر تم ایلچی بن کر نہ آئے ہوتے تو میں تمہاری گردن اڑا دیتا"

پھر ابن النواحہ سے مخاطب ہو کر فرمایا: "آج تم قاصد بن کر نہیں آئے، لیکن یہ تو بتاؤ کہ تمہارا وہ اسلام کہاں گیا جس کا تم اظہار کرتے پھرتے تھے" ابن النواحہ نے یہ سن کر کہا کہ میں تو صرف تم لوگوں سے بچنے کے لیے اسلام کا اظہار کرتا تھا۔ حضرت عبداللہؓ نے قرظہ بن کعب کو بازار میں لے جا کر اس کی گردن اڑا دینے کا حکم دیا پھر فرمایا: "جو شخص چاہے ابن النواحہ کو بازار میں کٹی ہوئی گردن کے ساتھ دیکھ لے"

اس روایت سے وہ استدلال کرتے ہیں جو زندیق کی توبہ کی عدم قبولیت کے قائل ہیں اس لیے کہ حضرت عبداللہؓ نے ان تمام لوگوں سے توبہ کا مطالبہ کیا اور انہیں اس کی ترغیب دی۔ یہ لوگ کھلم کھلا اپنے کفر کا اظہار کرتے تھے۔ لیکن آپ نے ابن النواحہ کو توبہ کی ترغیب نہیں دی اور نہ اس سے اس کا مطالبہ کیا کیونکہ اس نے یہ اقرار کر لیا تھا کہ وہ کفر چھپائے ہوئے تھا۔ وہ صرف اپنی جان بچانے کی خاطر اسلام کا اظہار کرتا تھا۔

ابن النواحہ کا قتل صحابہ کرام کی موجودگی میں ہوا تھا کیونکہ روایت میں اس کا بھی ذکر ہے کہ حضرت عبداللہ نے اس کے متعلق صحابہ کرام سے مشورہ لیا تھا۔

زہری نے عبیداللہ بن عبداللہ سے روایت کی ہے کہ کوفہ میں کچھ ایسے لوگ پکڑے گئے جو مسیلمہ کذاب پر ایمان رکھتے تھے۔ عبیداللہ نے ان کے متعلق حضرت عثمانؓ کو لکھا، حضرت

عثمانؓ نے جواب میں تحریر کیا کہ ان لوگوں پر دین حق پیش کرو اور ان سے کلمہ طیبہ پڑھنے کا مطالبہ کرو۔ جو شخص "لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ" پڑھ لے اور مسیلمہ کے دین سے بیزاری کا اظہار کرے اسے چھوڑ دو اور قتل نہ کرو۔ اور جو شخص مسیلمہ کے مذہب پر قائم رہے اسے قتل کر دو۔ کچھ لوگوں نے تو توبہ کا اظہار کیا اور لوگ مسیلمہ کے مذہب پر جمے رہے اور قتل کر دیئے گئے۔

مومنوں کے علاوہ کفار سے مدد نہ لی جائے

قول باری ہے (بَشِّرِ الْمُنَافِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا الَّذِينَ يَتَّخِذُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ۔ منافقین کو خوش خبری سنا دو کہ ان کے لیے ایک دردناک عذاب تیار ہے یہ وہ لوگ ہیں جو مسلمانوں کو چھوڑ کر کافروں کو اپنا دوست بناتے ہیں۔

ایک قول ہے کہ انہوں نے کافروں کو اپنا مددگار اور پشت پناہ بنا لیا تھا کیونکہ اس بات کا وہم ہو گیا تھا کہ مسلمانوں کے ساتھ عداوت اور دشمنی نیز ان کے ساتھ صف آرا ہونے کی بنا پر کافروں میں زبردست یکجہتی قوت و طاقت پیدا ہو گئی ہے اور ان کا اب بڑا دبدبہ ہے لیکن ان منافقین کو اللہ کے دین کا کچھ علم نہیں تھا اور اگر انہیں اس کا علم ہوتا تو وہ مسلمانوں کو اپنا دوست بناتے۔ آیت میں جن منافقین کا ذکر کیا ان کی یہ خصوصیت تھی۔

یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ مسلمانوں کے لیے یہ جائز نہیں کہ وہ کافروں کے مقابلے کے لیے دوسرے کافروں سے مدد حاصل کریں کیونکہ انہیں غلبہ حاصل ہونے کی صورت میں کفر غالب آجائے گا۔ ہمارے اصحاب کا یہی مسلک ہے۔

عزت کفار کے پاس نہیں ہے

قول باری (أَيَبْتَغُونَ عِنْدَهُمُ الْعِزَّةَ، کیا یہ لوگ عزت کی طلب میں ان کے پاس جاتے ہیں) ہمارے اصحاب کے درج بالا قول کی صحت پر دلالت کرتا ہے اور یہ واضح کرتا ہے۔ کہ کافروں سے مدد لینا جائز نہیں ہے۔

اس لیے کہ جب انہیں غلبہ حاصل ہو گا تو اس صورت میں مدد کرنے والے کافروں کو بھی غلبہ حاصل ہو گا اور انہیں ابھرنے کا بھی موقعہ ملے گا جس کے نتیجے میں کفر کو پروان چڑھنے کے لیے زمین ہموار ہو جائے گی۔

اگر یہ کہا جائے کہ آیت میں منافقین کا ذکر ہے جو کافر تھے۔ اس سے مسلمانوں کے متعلق یہ استدلال کیسے ہو سکتا ہے کہ کافروں سے ان کی استعانت جائز نہیں ہے۔

اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ کافروں سے استعانت ممنوع ہے تو اس کے بعد اس حکم میں اس سے کوئی فرق نہیں پڑے گا کہ مدد حاصل کرنے والے کون لوگ ہیں، مسلمان ہیں یا غیر مسلم۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ جب کسی فعل پر کسی قوم کی مذمت کر دے تو اس فعل کی قباحت مسلّم ہو جاتی ہے اور اس کے بعد کسی بھی شخص کو اس کا ارتکاب جائز نہیں رہتا۔

البتہ اگر کوئی ایسی دلالت وجود میں آجائے جو اس کے جواز کی نشاندہی کرتی ہو تو یہ الگ بات ہو گی۔ ایک قول یہ ہے کہ عزت کے اصل معنی شدت اور سختی کے ہیں۔

اسی بنا پر سخت اور ٹھوس زمین کو عزاز کا نام دیا جاتا ہے۔ ایک محاورہ ہے۔ "قد استعز المرض علی المریض" جو اس وقت بولا جاتا ہے جب مریض کا مرض شدت اختیار کر لے۔ اس سے یہ محاورہ بھی ہے۔ "عز علی کذا" (میرے لیے یہ کام مشکل ہو گیا ہے)۔

اسی طرح کسی چیز کی کمیابی پر یہ فقرہ کہا جاتا ہے "عز الشئ" کیونکہ اس صورت میں اس چیز کا حصول بڑی دقت اور جان جوکھوں کا کام ہو جاتا ہے۔ جب کوئی شخص کسی معاملہ میں دوسرے شخص کے ساتھ سختی سے پیش آئے تو کہا جاتا ہے "عازہ فی الامر" (اس نے اس معاملے میں اس کے ساتھ بڑی سختی کی ہے)۔

اس طرح اگر بکری کے تھن کی تنگی کی بنا پر اس کا دوہنا بڑا کٹھن ہو جائے تو ایسی بکری کو "شَاۃٌ عَزُوزٌ" کہتے ہیں۔ عزت بمعنی قوت دراصل شدت کے اس معنی سے ماخوذ ہے۔ عزیز اس شخص کو کہتے ہیں جو بڑا قوی اور اپنے دفاع کی پوری صلاحیت رکھتا ہو کہ اس پر ہاتھ ڈالنا آسان نہ ہو۔

آیت اس حکم کو متضمن ہے کہ کفار کو اپنا دوست اور مددگار بنانا لیکن ان کے سہارے قوت و طاقت حاصل کرنا اور اس مقصد کے لیے ان کی طرف رجوع کرنا سب ممنوع ہے۔

ہمیں ایک شخص نے روایت کی ہے کہ جس پر روایت کے سلسلے میں کوئی انگشت نمائی نہیں کر سکتا، انہیں عبداللہ بن اسحاق بن ابراہیم الدوری نے، انہیں یعقوب بن حمید بن کاسب نے، انہیں عبداللہ بن عبداللہ اموی نے حسن بن الحر سے، انہوں نے یعقوب بن

عنبہ سے، انہوں نے سعید بن المسیب سے، انہوں نے حضرت عمرؓ سے، انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے فرمایا۔

(من اعتز بالعبید اذلہ اللہ، جس شخص نے غلاموں کے ذریعے عزت و قوت حاصل کی اللہ تعالیٰ اسے ذلیل کر دے گا) یہ ان لوگوں پر محمول ہے جو کافروں اور فاسقوں کے سہارے عزت و قوت حاصل کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس کے بالمقابل مسلمانوں کے سہارے عزت و قوت حاصل کرنا کوئی قابلِ مذمت بات نہیں ہے۔

ارشادِ باری ہے (وَلِلّٰہِ الْعِزَّۃُ وَلِرَسُوْلِہٖ وَلِلْمُؤْمِنِیْنَ، اللہ، اس کے رسول اور اہلِ ایمان کے لیے عزت و غلبہ ہے)

قولِ باری (اَیَبْتَغُوْنَ عِنْدَھُمُ الْعِزَّۃَ فَاِنَّ الْعِزَّۃَ لِلّٰہِ جَمِیْعًا، کیا یہ لوگ عزت کی طلب میں ان کے پاس جاتے ہیں حالانکہ عزت تو ساری کی ساری اللہ ہی کے لیے ہے) میں کافروں کے سہارے قوت و عزت حاصل کرنے کی نہی کی مزید تاکید ہے اور یہ خبر دی گئی ہے کہ عزت صرف اللہ کو حاصل ہے، کافروں کو نہیں۔

اس مفہوم کو کئی صورتوں میں بیان کیا گیا ہے ایک یہ کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کسی اور کی ذات کے لیے عزت کا اطلاق ممتنع ہے کیونکہ اللہ کی عزت اور قوت کے مقابلے میں کسی اور کی عزت اور قوت کی کوئی حیثیت ہی نہیں ہے اور نہ ہی وہ کسی شمار و قطار میں ہے اس لیے کہ اللہ کے مقابلے میں کسی اور کی عزت اور قوت اس قدر حقیر اور پست ہوتی ہے کہ اس پر اس لفظ کا اطلاق کسی طرح سجتا ہی نہیں۔

دوسری صورت یہ ہے کہ اللہ کی تمام مخلوقات میں جسے بھی کوئی عزت و قوت حاصل ہے اس کا سرچشمہ اللہ کی ذات ہے اس نے ہی اسے یہ عزت و قوت بخشی ہے اس لیے تمام عزت و قوت کا دراصل مالک وہی ہے اس لیے کہ وہ خود اپنی ذات کے لحاظ سے عزیز یعنی قوی ہے اور اس کائنات میں جس کسی کی طرف عزت کا کوئی مفہوم اور کوئی صورت منسوب ہے اس کا منبع اور سرچشمہ بھی وہی ہے۔

تیسری صورت یہ ہے کہ کفار اللہ کی نظروں میں ذلیل ہیں اس لیے ان سے عزت کی صفت منتفی ہو گئی ہے اور یہ عزت صرف اللہ کو حاصل ہے یا ان لوگوں کو جن کے متعلق اللہ کی طرف سے اس کی نسبت کی خبر دی گئی ہے یعنی اہلِ ایمان اس بنا پر کافروں کو اگر عزت

اور قوت کی کوئی صورت حاصل بھی ہو جائے پھر بھی وہ اس کے مستحق نہیں ہوتے کہ ان پر اس لفظ کا اطلاق کیا جا سکے۔

کفار کی ہم نشینی سے گریز کیا جائے جبکہ وہ اسلام کا مذاق اڑائیں

قول باری ہے (وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ ، اللہ اس کتاب میں تمھیں پہلے ہی حکم دے چکا ہے کہ جہاں تم سنو کہ اللہ کی آیات کے خلاف کفر بکا جا رہا ہے اور ان کا مذاق اڑایا جا رہا ہے وہاں نہ بیٹھو جب تک کہ لوگ دوسری بات میں نہ لگ جائیں)۔

آیت میں ان لوگوں کی مجالست اور ہم نشینی کی ممانعت ہے جو کھلم کھلا کفر بکتے ہوں اور اللہ تعالیٰ کی آیات کا استہزاء کرتے اور مذاق اڑاتے ہوں۔ آیت میں لفظ حتّٰی کے اندر دو معنوں کا احتمال ہے۔ اوّل یہ کہ یہ کفر بکنے والوں کے ساتھ بیٹھنے کی ممانعت کی غایت اور انتہا کے معنی دے رہا ہے یعنی جب یہ لوگ کفر بکنا اور اللہ کی آیات کا مذاق اڑانا چھوڑ دیں گے تو ممانعت کا حکم بھی ختم ہو جائے گا اور ان کی ہم نشینی جائز ہو جائے گی۔

دوم یہ کہ کفر بکنے والے جب مسلمانوں کو دیکھتے تو کفر بکنا اور اللہ کی آیات کا مذاق اڑانا شروع کر دیتے، اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو حکم دیا کہ ان کے ساتھ بیٹھا نہ کرو تاکہ وہ اپنے کفر کا اظہار نہ کریں اور کفر میں اور آگے نہ بڑھ جائیں نیز انہیں اللہ کی آیات کے مذاق اڑانے کا موقعہ بھی ہاتھ نہ آسکے اس لیے کہ یہ سب کچھ ان کے ساتھ تمھاری مجالست کی بنا پر ہوتا ہے۔

لیکن پہلا مفہوم زیادہ واضح ہے حسن سے مروی ہے کہ آیت اس صورت میں مجالست کی اباحت کی مقتضی تھی جب ایسے لوگ دوسری باتوں میں لگ جائیں، یہ اباحت بھی اب قول باری (فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرَىٰ مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ، یاد آجانے کے بعد ظالم لوگوں کے ساتھ نہ بیٹھو) کی بنا پر منسوخ ہو چکی ہے۔

ایک قول ہے کہ اس سے مراد مشرکین عرب ہیں۔ ایک اور قول کے مطابق اس سے مراد منافقین ہیں جن کا اس آیت میں ذکر ہوا ہے۔ ایک اور قول کے مطابق اس سے مراد تمام ظالمین ہیں۔

اسلام کا تمسخر اڑانے والوں میں بیٹھے رہو تو تم بھی انہی کی طرح ٹھہرائے جاؤ گے

قولِ باری ہے (اِنَّکُمْ اِذًا مِّثْلُهُمْ ، اب اگر تم ایسا کرتے ہو تو تم بھی انہی کی طرح ہو) اس کی تفسیر میں دو قول ہیں اول یہ کہ عصیان میں تم انہی ہی کی طرح ہو جاؤ گے اگرچہ تمہارا یہ عصیان کفر کے درجے تک نہیں پہنچے گا دوم یہ کہ اگر تم ایسا کرتے ہو تو تم ظاہری طور پر گویا ان کے اس حال پر اپنی رضامندی اور پسندیدگی کا اظہار کرتے ہو۔

جبکہ کفر اور اللہ کی آیات کے استہزاء پر اپنی رضامندی اور پسندیدگی کا خاموش اظہار بھی کفر ہے لیکن جو شخص اس حالت سے نفرت کرتے ہوئے ان کے ساتھ بیٹھے گا وہ کفر میں مبتلا نہیں ہو گا اگرچہ ان کے ساتھ بیٹھے بغیر اس کا گذارہ نہ ہوتا ہو۔

آیت میں اس پر دلالت ہو رہی ہے کہ منکر کے ارتکاب کی صورت میں اس کے مرتکب پر تنقید کرنا اور اپنی ناپسندیدگی کا اظہار کرنا واجب ہے۔

اگر کسی شخص کے لیے ایسے شخص کی مجالست ترک کرنا یا اس فکر کو دور کرنا یا اس جگہ سے اٹھ کھڑا ہونا ممکن نہ ہو تو اس کے انکار اور ناپسندیدگی کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ جب تک وہ شخص اس حالت میں رہے اس وقت تک اس سے کراہت کا اظہار کرتا رہے حتیٰ کہ اس کی اس حالت کا خاتمہ ہو جائے اور وہ کسی اور کام میں مصروف ہو جائے۔

ولیمہ، جنازہ وغیرہ میں منکرات سے بیزاری کا اظہار کیا جائے

اگر یہ پوچھا جائے کہ جس شخص کے سامنے کسی منکر کا ارتکاب ہو رہا ہو تو آیا اس پر یہ لازم ہو گا کہ وہ اس جگہ سے اتنی دور چلا جائے جہاں سے وہ نظر نہ آسکے اور نہ ہی اس کی آواز سنائی دے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس رویے کو اپنانے کے حق میں بھی ایک قول ہے بشرطیکہ اس طرح کرنے کی وجہ سے اس پر عائد ہونے والا کوئی حق ترک نہ ہو جائے مثلاً کوئی شخص گانے اور عیش و طرب کی باتوں سے دوری اختیار کرتے ہوئے باجماعت نماز کی ادائیگی کا تارک بن جائے یا جنازے کے ساتھ بین اور ماتم کی بنا پر اس کے ساتھ نہ جائے یا ولیمہ میں لہو ولعب کی بنا پر وہاں جانے سے پرہیز کرے وغیرہ وغیرہ۔

اگر دور چلے جانے میں یہ صورتیں پیش نہ آئیں تو اس کا منکرات سے دور چلے جانا بہتر

ہو گا لیکن اگر دوسری صورت ہو یعنی کسی حق کی ادائیگی کا معاملہ ہو تو ایسی صورت میں وہ منکر کی طرف دھیان نہیں دے گا بلکہ اس سے روکتے ہوئے اور بیزاری کا اظہار کرتے ہوئے اپنے اوپر عائد ہونے والے حق کی ادائیگی کرے گا۔

کچھ لوگوں کا یہ قول ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان منافقین نیز کفر بکنے والوں اور اللہ کی آیات کا مذاق اڑانے والوں کی مجالست سے صرف اس لیے منع کیا ہے کہ اس طرح ایسے لوگوں سے اپنے انس کا اظہار ہوتا ہے اور ان کی مجلس میں ہونے والی باتوں میں ان کے ساتھ شرکت ہو جاتی ہے۔

امام ابو حنیفہ نے اس شخص کے متعلق جو کسی دعوت ولیمہ میں شرکت کر رہا ہو اور وہاں لہو و لعب شروع ہو جائے فرمایا ہے کہ اسے وہاں سے نکل نہیں جانا چاہیئے، آپ نے مزید فرمایا کہ ایک دفعہ میرے ساتھ بھی ایسا ہی ہوا تھا۔

حسن سے روایت ہے کہ وہ ایک دفعہ ابن سیرین کے ساتھ ایک جنازہ میں گئے وہاں ماتم ہو رہا تھا، ابن سیرین واپس آ گئے اور حسن سے جب اس کا ذکر کیا گیا تو حسن نے کہا: "ہم جب کسی باطل چیز کو دیکھ کر اس سے بچنے کے لیے کسی حق بات سے بھی دست بردار ہو جاتے ہیں تو یہ باطل چیز ہمارے دین میں تیزی سے سرایت کر جاتی ہے اس لیے ہم واپس نہیں ہوئے"

حسن اس لیے واپس نہیں ہوئے کہ جنازے میں شرکت ایسا حق ہے جس کی ترغیب دی گئی ہے اور اس کا حکم بھی ملا ہے اس لیے کسی اور کی طرف سے ایک معصیت کے ارتکاب کی بنا پر اس حق کو چھوڑا نہیں جا سکتا۔

اسی طرح ولیمے میں شرکت کا معاملہ ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس میں شرکت کی ترغیب دی ہے۔ اس لیے کسی اور کی طرف سے معصیت کے ارتکاب کی بنا پر اس سے دست بردار ہونا جائز نہیں ہو گا بشرطیکہ شرکت کرنے والا اس معصیت کو ناپسند کرتا ہو۔

بانسری کی آواز پر کانوں میں انگلیاں ٹھونس لی گئیں۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی ہے، انہیں ابو داؤد نے، انہیں احمد بن عبداللہ الغزانی نے، انہیں ولید بن مسلم نے، انہیں سعید بن عبدالعزیز نے سلیمان بن موسیٰ سے، انہوں نے نافع سے کہ حضرت ابن عمرؓ کو بانسری کی آواز سنائی دی آپ نے اپنی انگلیاں کانوں میں دے دیں اور

راستے سے دور ہٹ گئے پھر نافع سے پوچھا کہ اب بانسری کی آواز آرہی ہے۔

نافع نے نفی میں جواب دیا تو آپ نے کانوں سے انگلیاں ہٹالیں اور فرمایا کہ میں ایک دفعہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جارہا تھا آپ کو اس طرح بانسری کی آواز آئی آپ نے بھی اس طرح کیا جس طرح میں نے کیا تھا۔

حضرت ابن عمرؓ کا یہ اقدام بہتر پہلو کو اختیار کرنے کی بنا پر تھا تاکہ بانسری کی آواز کا اثر دل میں نہ گھر کر جائے اور طبیعت اسے سننے کی عادی نہ ہو جائے جس سے اس کی کراہت ہی دل سے نکل جائے، رہ گئی یہ بات کہ اس کی آواز سے پہلو تہی کرنا واجب ہو تو اس میں وجوب کا کوئی حکم نہیں ہے۔

قول باری ہے (وَلَنْ یَّجْعَلَ اللّٰہُ لِلْکٰفِرِیْنَ عَلَی الْمُؤْمِنِیْنَ سَبِیْلًا ، اللہ نے کافروں کے لئے مسلمانوں پر غالب آنے کی ہرگز کوئی سبیل نہیں رکھی ہے) حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ آخرت میں کوئی سبیل نہیں رکھی ہے۔ سدی سے مروی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کافروں کے لیے مسلمانوں پر غالب آنے کی ہرگز کوئی حجت اور دلیل نہیں رکھی ہے۔ یعنی کافروں نے مسلمانوں کو جس طرح قتل کیا تھا اور انہیں ان کے گھروں سے نکال دیا تھا، اس میں وہ ظالم تھے ان کے پاس اس کے حق میں کوئی دلیل اور حجت نہیں تھی۔

شوہر مرتد ہو جائے تو بیوی کو طلاق واقع ہو جائے گی

ظاہر آیت سے یہ استدلال کیا گیا ہے کہ اگر شوہر مرتد ہو جائے تو میاں بیوی کے درمیان علیحدگی واقع ہو جائے گی اس لیے عقد نکاح کی بنا پر شوہر کو بیوی پر یہ بالادستی حاصل ہوتی ہے کہ وہ اسے اپنے گھر میں روک سکتا ہے، اس کی تادیب کر سکتا ہے اور اسے گھر سے نکلنے سے منع کر سکتا ہے اور عورت پر عقد نکاح کے تقاضوں کے مطابق اس کی اطاعت ضروری ہے جس طرح یہ قول باری ہے (اَلرِّجَالُ قَوّٰمُوْنَ عَلَی النِّسَآءِ ، مرد عورتوں پر قوام ہیں)۔

اس لیے ظاہر قول باری (وَلَنْ یَّجْعَلَ اللّٰہُ لِلْکٰفِرِیْنَ عَلَی الْمُؤْمِنِیْنَ سَبِیْلًا) اس بات کا مقتضی ہے کہ شوہر کے ارتداد کی بنا پر دونوں میں علیحدگی ہو جائے اور اس طرح مرتد شوہر کی مسلم بیوی پر عقد نکاح کی وجہ سے حاصل شدہ بالادستی ختم ہو جائے۔ کیونکہ جب تک عقد نکاح باقی رہے گا اس کے حقوق ثابت رہیں گے اور اس پر مرد کی بالادستی باقی رہے گی۔

اگر یہ کہا جائے کہ قولِ باری میں (عَلَی الْمُؤْمِنِیْنَ) کے الفاظ ہیں اس لیے عورتیں اس میں داخل نہیں ہوں گی تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ تذکیر کے لفظ کا اطلاق مذکر اور مؤنث دونوں پر ہوتا ہے۔ جس طرح یہ قولِ باری ہے (اِنَّ الصَّلٰوۃَ کَانَتْ عَلَی الْمُؤْمِنِیْنَ کِتَابًا مَّوْقُوْتًا۔ بے شک نماز ایسا فرض ہے جو پابندیٔ وقت کے ساتھ اہلِ ایمان پر لازم کیا گیا ہے) اس حکم میں مرد اور عورتیں دونوں مراد ہیں۔

اسی طرح یہ آیت ہے (یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰہَ) اے ایمان لانے والو! اللہ سے ڈرو) اسی طرح اور دوسری آیتیں ہیں۔ اس آیت سے یہ استدلال بھی کیا گیا ہے کہ اگر کافر ذمی کی بیوی مسلمان ہو جائے اور شوہر مسلمان نہ ہو تو ان دونوں کے درمیان علیحدگی کرا دی جائے گی، حربی کے بارے میں بھی یہی استدلال ہے۔ کیونکہ ایسے شوہر کے تحت ایک مسلمان بیوی کا رہنا کبھی بھی جائز نہیں ہو سکتا۔ امام شافعی کے اصحاب اس آیت سے یہ استدلال کرتے ہیں کہ اگر کوئی ذمی کسی مسلمان غلام کی خریداری کرے گا تو اس کی یہ خریداری باطل ہو گی کیونکہ خریداری کی وجہ سے ذمی کو مسلمان پر بالادستی حاصل ہو جائے گی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ امام شافعی کے اصحاب نے جو بات کہی ہے وہ اس طرح نہیں ہے۔ اس لیے کہ خریداری وہ سبیل نہیں ہے جس کی آیت میں نفی کی گئی ہے اس لیے کہ خریداری ملکیت نہیں ہوتی ہے۔

ملکیت خریداری کے بعد پیدا ہوتی ہے اور پھر اس وقت وہ ذمی اس مسلمان غلام پر سبیل یعنی بالادستی حاصل کر لیتا ہے اس لیے آیت میں خریداری کی نفی نہیں ہے بلکہ سبیل اور بالادستی کی نفی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ خریداری حصول سبیل پر منتج ہوتی ہے اس لیے جس طرح آیت میں سبیل کا انتفاء ہے اسی طرح خریداری کا انتفاء بھی واجب ہے تو اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ صورتِ حال اس طرح نہیں۔ کیونکہ اس میں کوئی امتناع نہیں ہے کہ کافر خریدار کا مسلمان غلام پر غلبہ اور سبیل منتفی ہو لیکن اس سبیل پر منتج ہونے والی خریداری جائز ہو۔

معترض نے آیت ہی سے خریداری کی نفی مراد لی ہے اب اگر وہ خریداری کی نفی کے لیے آیت میں سے کسی اور معنی اور مفہوم کا ضمیمہ لگائے گا تو اس سے اس پر لازم آئے گا کہ اس نے آیت سے ہٹ کر استدلال کیا ہے جس سے یہ ثابت ہو جائے گا کہ آیت خریداری کی

صحت کو مانع نہیں ہے۔

ایک اور پہلو بھی ہے وہ یہ کہ کافر خریدار خریداری کی صحت کی بنا پر مسلمان غلام پر تسلط اور غلبہ یعنی سبیل کا مستحق قرار نہیں پاتا اس لیے کہ خریدار کو اس غلام سے خدمت لینے کی ممانعت ہوتی ہے اور وہ اس غلام میں صرف اتنا ہی تصرف کر سکتا ہے کہ اسے فروخت کرنے کے ذریعے اپنی ملکیت سے خارج کر دے اس لیے اسے اس پر بالادستی یعنی سبیل حاصل نہیں ہوتی

قولِ باری ہے (اِنَّ الْمُنٰفِقِیْنَ یُخٰدِعُوْنَ اللّٰہَ وَھُوَ خَادِعُھُمْ، یہ منافق اللہ کے ساتھ دھوکہ بازی کر رہے ہیں حالانکہ درحقیقت اللہ نے انہیں دھوکے میں ڈال رکھا ہے)۔

اس کی تفسیر میں دو قول ہیں ایک یہ کہ لوگ اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور مسلمانوں کو ایمان کے اظہار کے ذریعے دھوکہ دے رہے ہیں تاکہ اپنی جانیں محفوظ کر لیں اور اموالِ غنیمت میں مسلمانوں کے ساتھ شامل ہو جایا کریں جبکہ اللہ تعالیٰ نے ان کے اس دھوکے بازی کی سزا دے کر انہیں دھوکے میں ڈال رکھا ہے اس سے ایک فعل کی جزا کو اس فعل سے موسوم کیا گیا ہے جیسا کہ کلام میں مزاوجت یعنی الفاظ کی تقریب کا طریقہ ہے۔

جس طرح یہ قولِ باری ہے (فَمَنِ اعْتَدٰی عَلَیْکُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَیْہِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰی عَلَیْکُمْ، جو شخص تمہارے ساتھ زیادتی کرے تم بھی اس کے ساتھ اسی طرح زیادتی کرو جس طرح اس نے تمہارے ساتھ زیادتی کی ہے)۔

دوسرا قول یہ ہے کہ منافقین کا طرزِ عمل اس شخص کے طرزِ عمل کی طرح ہے جو اپنے مالک کے ساتھ دھوکہ کر رہا ہو کیونکہ یہ لوگ ایمان کا اظہار کرتے ہیں اور باطن میں اس کے خلاف عقیدہ چھپائے ہوئے ہیں۔

اللہ تعالیٰ نے بھی انہیں اس لحاظ سے دھوکے میں ڈال رکھا ہے کہ مسلمانوں کو ان کا ایمان قبول کر لینے کا حکم دے دیا ہے جبکہ خود ان منافقین کو یہ معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کے دلوں میں چھپے ہوئے کفر سے بخوبی آگاہ ہے۔

ذکر قلیل کیا ہے

قولِ باری ہے (وَلَا یَذْکُرُوْنَ اللّٰہَ اِلَّا قَلِیْلًا، اور خدا کو کم ہی یاد کرتے ہیں) کہا گیا ہے اللہ تعالیٰ

نے ان منافقین کے ذکر اللہ کو قلیل کہا ہے کیونکہ یہ ذکر اللہ کی رضا کی خاطر نہیں بلکہ اور مقصد کے لیے ہوتا ہے اس لیے معنوی طور پر یہ قلیل ہے اگرچہ ظاہری طور پر اس کی کثرت ہے۔

قتادہ کا قول ہے کہ اسے قلیل کی صفت سے اس لیے موصوف کیا گیا ہے کہ یہ ریاکاری کے طور پر کیا جاتا ہے اس لیے یہ نہ صرف بے معنی اور حقیر ہے بلکہ اللہ کے ہاں ناقابل قبول ہے نیز یہ ان منافقین پر وبال ہے۔

ایک قول ہے اس سے مراد ذکر یسیر یعنی تھوڑا سا ذکر ہے وہ اس طرح کہ یہ منافقین لوگوں کو دکھلاوے کے طور پر جس قدر اللہ کا ذکر کرتے ہیں وہ اس سے کہیں کم ہے جس کا انہیں حکم دیا گیا جس طرح مسلمانوں کو ہر حال میں اللہ کو یاد کرنے کا اس آیت میں حکم دیا گیا ہے۔ (فَاذْكُرُوا اللّٰهَ قِيَامًا وَّقُعُوْدًا وَّعَلٰى جُنُوْبِكُمْ، اللہ کو کھڑے ہو کر، بیٹھ کر اور لیٹ کر یاد کرو)۔

اللہ نے یہ بھی خبر دی ہے کہ منافقین نماز کے لیے کسمساتے ہوئے لوگوں کو دکھلاوے کے طور پر اٹھتے ہیں۔ کسل اس کیفیت کو کہتے ہیں جو طبیعت میں کسی چیز کی طرف سے اس بنا پر بوجھل پن پیدا کر دیتی ہے کہ اس کی ادائیگی میں مشقت ہوتی ہے اور اسے سرانجام دینے کے لیے دل میں کمزور سا داعیہ اور جذبہ ہوتا ہے۔

چونکہ منافقین کے دلوں میں ایمان کے لیے کوئی جگہ نہیں تھی اس لیے ان میں نماز کا داعیہ پیدا نہیں ہوتا تھا۔ صرف مسلمانوں سے ڈر کر اور انہیں دکھانے کی خاطر وہ نماز پڑھ لیا کرتے تھے۔

مسلمانوں کو چھوڑ کر کفار کو دوست نہ بناؤ

قول باری ہے (يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لَا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِيْنَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُوْنِ الْمُؤْمِنِيْنَ۔ اے ایمان لانے والو! مسلمانوں کو چھوڑ کر کافروں کو اپنا رفیق نہ بناؤ) کیونکہ ولی وہ شخص ہوتا ہے جو اپنے رفیق کی مدد کرے اور معاملات میں اس کا ہاتھ بٹا کر اس کی سرپرستی کرتا ہے۔

مومن اس لحاظ سے اللہ کا ولی ہوتا ہے کہ وہ اس کی اخلاصِ نیت کے ساتھ اطاعت کر کے اپنا رشتہ اس کے ساتھ جوڑتا ہے اور اللہ اہل ایمان کا اس لحاظ سے ولی ہوتا ہے کہ ان کی طاعت پر جزا دے کر ان کی سرپرستی کرتا ہے۔ آیت کافروں سے مدد لینے، ان کی معونت طلب کرنے ان کی طرف جھکاؤ ظاہر کرنے اور ان پر بھروسہ کرنے کی نہی کی مقتضی ہے۔

یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ کافر کو کسی بھی لحاظ سے مسلمانوں کی سرپرستی کرنے کا استحقاق

نہیں ہوتا۔ خواہ وہ مسلمان اس کا اپنا بیٹا ہی کیوں نہ ہو یا بیٹے کے سوا کوئی اور کیوں نہ ہو۔ اس میں یہ دلالت بھی ہے کہ ایسے معاملات میں ذمیوں کی معونت حاصل کرنا جائز نہیں ہے جن کے ساتھ مسلمانوں کے امور میں تصرف کرنے اور ان پر حکومت کرنے کا تعلق ہو۔

اس کی نظیر یہ قول باری ہے (یَاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تَتَّخِذُوْا بِطَانَۃً مِّنْ دُوْنِکُمْ اے ایمان لانے والو! اپنی جماعت کے لوگوں کے سوا دوسروں کو اپنا راز دار نہ بناؤ) ہمارے اصحاب نے خرید و فروخت کے لیے کسی ذمی کو اپنا وکیل بنانے نیز مضاربت کے لیے اسے اپنا مال حوالے کرنے کو مکروہ سمجھا ہے۔ یہ آیت ہمارے اصحاب کے قول کی صحت پر دلالت کرتی ہے۔

قول باری ہے (وَاَخْلَصُوْا دِیْنَھُمْ لِلّٰہِ، اور انہوں نے اپنے دین کو اللہ کے لیے خالص کر دیا) یہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ دین کا ہر وہ کام جو ثواب کی خاطر کیا جائے اس کا طریقہ یہ ہے کہ وہ خالص اللہ کی رضا کی خاطر کیا جائے، ریاکاری، دنیاوی منفعت اور معصیت کے شائبہ سے پاک ہو۔

اس میں یہ دلالت بھی ہے کہ ہر وہ کام جو صرف ثواب کی خاطر کیا جاتا ہے، مثلاً نماز اذان اور حج وغیرہ اس پر کسی قسم کا دنیاوی معاوضہ لینے کا کوئی جواز نہیں ہے۔

مظلوم کی آہ سے بچو

قول باری ہے (لَا یُحِبُّ اللّٰہُ الْجَھْرَ بِالسُّوْٓءِ مِنَ الْقَوْلِ اِلَّا مَنْ ظُلِمَ، اللہ اس کو پسند نہیں کرتا کہ آدمی بدگوئی پر زبان کھولے، اِلّا یہ کہ کسی پر ظلم کیا گیا ہو۔ حضرت ابن عباسؓ اور قتادہ کا قول ہے: "اِلّا یہ کہ مظلوم اپنے ظالم کے لیے بد دعا کرے۔"

مجاہد سے ایک روایت ہے: "اِلّا یہ کہ مظلوم ظالم کی طرف سے ڈھائے جانے والے ظلم کی لوگوں کو اطلاع دے۔" حسن اور سدّی کا قول ہے: "اِلّا یہ کہ مظلوم ظالم سے اپنا بدلہ لے لے۔" فرات بن سلیمان نے ذکر کیا ہے کہ عبدالکریم سے اس قول باری کے معنی پوچھے گئے تو انہوں نے کہا: "یہ وہ شخص ہے جو تمہیں برا بھلا کہتا ہے اور جواب میں تم بھی اسے برا بھلا کہہ دیتے ہو لیکن اگر وہ تمہارے خلاف افترا پردازی کرے تو تم اس کے خلاف افترا پردازی نہ کرو۔

یہ آیت اس قول باری کی طرح ہے (وَلَمَنِ انْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِہٖ، اور وہ شخص جس پر ظلم ہوا ہو

اور وہ اپنا بدلہ لے لے" ابن عیینہ نے ابن ابی نجیح سے انہوں نے ابراہیم بن ابی بکر سے اور انہوں نے مجاہد سے اس قولِ باری کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ اس کا تعلق مہمانداری سے ہے۔ تم ایک شخص کے پاس جاؤ اور وہ تمھاری مہمانداری نہ کرے تو تمھیں اس کے متعلق اپنی زبان کھولنے کی رخصت ہے۔

مجاہد کے اس قول پر ابوبکر جصاص تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اگر آیت کی یہ تاویل ہے جس کا مجاہد نے ذکر کیا ہے تو ممکن ہے کہ اس کا تعلق اس زمانے سے ہو جب مہمانداری واجب ہوتی تھی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ مروی ہے کہ (الضیافۃ ثلاثۃ ایام فما زاد فھو صدقۃ، مہمانداری تین دنوں تک ہوتی ہے اس سے جو زائد ہو وہ صدقہ ہے)۔

یہ بھی ممکن ہے کہ اس کا تعلق اس شخص سے ہو جس کے پاس کھانے کے لیے کچھ بھی نہ ہو اور کسی اور سے اسے مہمان بنا لینے کی درخواست کرے لیکن وہ اس کی درخواست قبول نہ کرے اور اسے اپنا مہمان نہ بنائے۔ اس شخص کا یہ رویہ قابلِ مذمت ہے اور اس میں اس کے خلاف شکوہ کرنے کی اجازت ہے۔

آیت میں اس پر بھی دلالت موجود ہے کہ جو شخص کسی ایسے شخص کے متعلق برے کلمات کہے جس کی ظاہری حالت میں بھلائی اور پردہ پوشی موجود ہو، اسے اس طرزِ عمل سے روکنا اور اس پر ناپسندیدگی کا اظہار کرنا واجب ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے آیت کے ذریعے یہ خبر دی ہے کہ اسے یہ بات ناپسند ہے اور جو بات اللہ کو ناپسند ہوتی ہے اللہ اس کا ارادہ نہیں کرتا۔

اس لیے ہم پر بھی واجب ہے کہ ہم اس بات کو ناپسند کریں اور اس سے روکیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (اِلَّا مَنْ ظُلِمَ) اس لیے جب تک کسی کا ظلم ہمارے سامنے ظاہر نہ ہو جائے اس وقت تک ہم پر یہ فرض ہے کہ اس کے متعلق برے کلمات کو ناپسند کریں اور اس سے روکیں۔

قولِ باری ہے (فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِیْنَ هَادُوْا حَرَّمْنَا عَلَیْهِمْ طَیِّبٰتٍ اُحِلَّتْ لَهُمْ، غرض ان یہودی بن جانے والوں کے اسی ظالمانہ رویہ کی بنا پر ہم نے بہت سی وہ پاک چیزیں ان پر حرام کر دیں جو پہلے ان کے لیے حلال تھیں)۔

قتادہ کا قول ہے ان کے ظلم اور بغاوت کی انہیں یہ سزا دی گئی ہے کہ ان پر بہت سی چیزیں حرام کر دی گئیں اس میں یہ دلیل موجود ہے کہ شرعی تحریم کے ذریعے ان کی ابتلاء اور آزمائش میں اور زیادہ سختی اور شدت پیدا کر دی گئی تھی، یہ سب کچھ ان کے ظلم کی سزا کے طور پر تھی اس لیے

کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں یہ خبر دی کہ اس نے ان کے ظلم نیز اللہ کے راستے سے لوگوں کو روکنے کی سزا کے طور پر ان پر بہت سی پاک چیزیں حرام کر دیں۔

اس کی تفصیل اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں بیان کی ہے (وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ ذِي ظُفُرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا أَوِ الْحَوَايَا أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ذَٰلِكَ جَزَيْنَاهُم بِبَغْيِهِمْ۔

جن لوگوں نے یہودیت اختیار کی ان پر ہم نے سب ناخن والے جانور حرام کر دیئے تھے اور گائے اور بکری کی چربی بھی، بجز اس کے جو ان کی پیٹھ یا ان کی آنتوں سے لگی ہو یا ہڈی سے لگی رہ جائے۔ یہ ہم نے ان کی سرکشی کی سزا انہیں دی تھی)۔

قول باری (وَأَخْذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ، ان کی سود خوری کی بنا پر جبکہ انہیں اس سے منع کیا گیا تھا۔ اور لوگوں کے مال ناجائز طریقے سے کھانے کی بنا پر)۔

اس پر دلالت کرتا ہے کہ کفار بھی شرائع کے مخاطب بنائے گئے ہیں اور ان شرائع کے وہ مکلف ہیں، نیز ان کے ترک پر وہ عقاب کے مستحق ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے سود خوری پر ان کی مذمت کی ہے اور یہ بتایا کہ اس پر انہیں سزا بھی دی گئی ہے۔

قول باری ہے (لَٰكِنِ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ، مگر ان میں سے جو لوگ پختہ علم رکھنے والے ہیں) قتادہ سے مروی ہے کہ لفظ "لکن" یہاں استثناء کے معنی دے رہا ہے۔

ایک قول یہ ہے کہ لفظ اِلّا اور لفظ لکن کبھی نفی کے بعد ایجاب یا ایجاب کے نفی میں ایک جیسے ہوتے ہیں۔ اِلّا کا اطلاق کر کے اس سے لکن مراد لیا جاتا ہے جس طرح یہ قول باری ہے (وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً) اس کے معنی ہیں لیکن اگر وہ اسے خطاءً قتل کر دے تو ایک غلام آزاد کرنا ہوگا۔

اس جگہ اِلّا کو لکن کی جگہ لایا گیا تاہم لکن حرف اِلّا سے اس چیز میں جدا ہے کہ اِلّا کے ذریعے کل میں سے بعض کو خارج کر دیا جاتا ہے اور لکن ایک کے بعد بھی ہو سکتا ہے مثلاً آپ یہ کہیں" ماجاءنی زید لکن عمرو" (میرے پاس زید نہیں آیا لیکن عمر آیا) لکن کی حقیقت استدراک یعنی ماقبل کے کسی بیان کی تلافی کرنا یا غلطی کی اصلاح کرنا ہے جبکہ اِلّا تخصیص کے لیے استعمال ہوتا ہے۔

غلو فی الدین کیا ہے؟

قول باری ہے (یَا اَھْلَ الْکِتَابِ لَا تَغْلُوْا فِی دِیْنِکُمْ، اے اہل کتاب! اپنے دین میں غلو نہ کرو) حسن سے مروی ہے کہ یہ یہود و نصاریٰ کو خطاب ہے کیونکہ نصاریٰ نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے بارے میں اتنا غلو کیا کہ انہیں انبیاء کے درجے سے بلند کر کے الٰہ بنا لیا، یہودیوں نے بھی حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی مخالفت میں غلو کیا اور انہیں ان کے مرتبے اور درجے سے گرا دیا۔

اس طرح دونوں گروہوں نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے معاملے میں غلو سے کام لیا۔ دین میں غلو کا مفہوم یہ ہے کہ حق کی حد سے تجاوز کیا جائے۔ حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں رمی جمار کے لیے کنکریاں پکڑانے کو کہا۔

حضرت ابن عباسؓ نے ان کنکریوں کو اپنی دونوں انگلیوں کے درمیان رکھ کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف پھینکنا شروع کر دیا۔ آپ ان کنکریوں کو ہتھیلی پر رکھ کر الٹتے پلٹتے رہے اور فرماتے گئے (بمثلھن، بمثلھن، ایاکم والغلو فی الدین فانما ھلک من قبلکم بالغلو فی دینھم، ان ہی جیسی کنکریاں، ان ہی جیسی کنکریاں، دین میں غلو کرنے سے بچو کیونکہ تم سے پہلی امتیں دین میں غلو کرنے کی بنا پر ہلاک ہوئیں)۔

اسی بنا پر کہا جاتا ہے کہ "اللہ کا دین کوتاہی کرنے والے اور غلو کرنے والے کے درمیان ہے۔"

کلمۃ اللہ سے کیا مراد ہے؟

قول باری ہے (وَکَلِمَتُہٗ اَلْقَاھَا اِلٰی مَرْیَمَ وَرُوْحٌ مِّنْہُ، اور ایک فرمان تھا جو اللہ نے مریم کی طرف بھیجا اور اللہ کی طرف سے ایک روح تھی) اللہ تعالیٰ نے حضرت مسیح علیہ السلام کو کلمۃ اللہ کہا ہے اس کی تفسیر میں تین اقوال ہیں۔ حسن اور قتادہ سے مروی ہے کہ اس کا مفہوم یہ ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام اللہ کے کلمہ سے وجود میں آئے۔ اللہ کا کلمہ اس کا قول (کُنْ فَیَکُوْنُ، ہو جا پس وہ ہو جاتا ہے) ہے۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا وجود میں آنا اس معتاد طریقے سے نہیں ہوا جو عام مخلوقات کے لئے رکھا گیا ہے یعنی جنسی ملاپ کے ذریعے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ حضرت عیسیٰؑ بھی اسی طرح ذریعۂ ہدایت بنے جس طرح اللہ کا قول اور

اس کا کلمہ ذریعۂ ہدایت ہوتا تیسرا قول یہ ہے کہ وہ بشارت تھی جو انبیاء سابقین پر نازل ہونے والی کتابوں میں اللہ تعالیٰ نے آپ کے متعلق دی تھی۔

قولِ باری (وَرُوۡحٌ مِّنۡهُ) اس لیے کہا کہ اللہ کے حکم سے حضرت جبریلؑ کے پھونک مارنے سے شکم مادر میں آپ جاگزیں ہوئے۔ نفخ یعنی پھونک مارنے کو بھی روح کہتے ہیں ذی الرمہ کا شعر ہے

؎ فقلت له ارفعها الیک واحیها ‍ ‍ ‍ ‍ بروحک واقتته لها قیتة قدرا

میں نے اس سے کہا آگ اپنی طرف کر لو اور اسے آہستہ آہستہ پھونک مار کر جلاؤ (اس طرح کہ اس کی چنگاریاں اڑنہ جائیں اور آگ بجھ نہ جائے)۔

یہاں شاعر نے 'بروحک' کہہ کر 'بنفخک' (اپنی پھونک کے ذریعے) مراد لیا ہے۔

ایک قول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو روح کے نام سے اس لیے موسوم کیا کہ لوگ آپ کے ذریعے اسی طرح زندہ ہو جاتے تھے جس طرح روحوں کے ذریعے زندہ رہتے ہیں۔ اس معنی میں قرآن مجید کو اس قولِ باری (وَكَذٰلِكَ اَوۡحَيۡنَاۤ اِلَيۡكَ رُوۡحًا مِّنۡ اَمۡرِنَا ، اور اسی طرح ہم نے آپ کی طرف وحی یعنی اپنا حکم بھیجا ہے)

ایک اور قول ہے کہ حضرت عیسیٰ بھی لوگوں کی ارواح کی طرح ایک روح تھے اللہ تعالیٰ نے ان کی عظمت اور شرف بیان کرنے کے لیے اپنی طرف ان کی نسبت کر دی جس طرح 'بیت اللہ' اور 'سماء اللہ' کا مفہوم ہے۔

قولِ باری ہے (يُبَيِّنُ اللّٰهُ لَكُمۡ اَنۡ تَضِلُّوۡا ، اللہ تعالیٰ تمہارے لیے احکام کی توضیح کرتا ہے تاکہ تم بھٹکتے نہ پھرو) آیت کی تفسیر میں ایک قول ہے کہ (اَنۡ تَضِلُّوۡا) بمعنی 'لِئَلَّا تَضِلُّوۡا' ہے یعنی "تاکہ تم بھٹکتے نہ پھرو"۔ یہاں حرف 'لا' اسی طرح محذوف ہے جس طرح قسم کی صورت میں محذوف ہوتا ہے مثلاً آپ کہیں "واللہ ابرح قاعدا" (بخدا، میں تو بیٹھا ہی رہوں گا) اس قول میں اصل ترکیب کے لحاظ سے فقرہ یوں ہے۔ "واللہ لا ابرح قاعدا" شاعر کا قول ہے۔

ع تاللہ یبقی علی الایام ذو حید

بخدا، زمانے کی گردشوں کے مقابلے میں تو جنگلی بیل بھی باقی نہیں رہتا (انسان کی کیا حقیقت ہے) یہاں 'یبقی' کے معنی 'لا یبقی' کے ہیں۔ ایک قول یہ ہے کہ آیت کا مفہوم ہے "تمہاری گمراہی کو ناپسند کرنے کی بنا پر اللہ تعالیٰ تمہارے سامنے احکام کی توضیح کرتا ہے جس طرح قول ہے۔ (وَاسۡـَٔلِ الۡقَرۡيَةَ ، گاؤں سے پوچھو) یعنی گاؤں والوں سے پوچھو۔

سُورَةُ المَائِدَة

پابندی عہد و معاہدہ

ارشاد باری ہے (یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ، اے ایمان لانے والو، بندشوں کی پوری پابندی کرو) حضرت ابن عباسؓ، مجاہد، مطرف، ربیع، ضحاک، سدی، ابن جریج اور ثوری کا قول ہے کہ اس مقام پر عقود سے عہود مراد ہے۔

معمر نے قتادہ سے روایت کی ہے کہ اس سے مراد زمانہ جاہلیت میں کیے گئے معاہدے وغیرہ ہیں۔ حضرت جبیر بن مطعمؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے آپ کا یہ ارشاد نقل کیا ہے۔

(لاحلف فی الاسلام واما حلف الجاھلیۃ فلم یزدہ الاسلام الاشدۃ، اسلام میں کوئی حلف نہیں۔ زمانہ جاہلیت میں کیے گئے حلف کو اسلام نے اور مضبوط کر دیا ہے)۔

ابن عیینہ نے عاصم الاحول سے نقل کیا ہے کہ میں نے حضرت انسؓ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمارے گھر کے احاطے میں بیٹھ کر مہاجرین و انصار کے درمیان مواخات کا معاہدہ کرایا تھا، ابن عیینہ کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرات انصار و مہاجرین کے درمیان صرف بھائی چارے کا رشتہ قائم کر دیا تھا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری ہے (وَالَّذِیْنَ عَقَدَتْ اَیْمَانُکُمْ فَاٰتُوْھُمْ نَصِیْبَھُمْ، وہ لوگ جن سے تمہارے عہد و پیمان ہوں تو ان کا حصہ انہیں دو) مفسرین کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ لوگ اسلام کے ابتدائی زمانے میں نسب کی بجائے حلف اور معاہدے کی بنا پر ایک دوسرے کے وارث قرار پاتے تھے۔

درج بالا آیت کا یہی مفہوم ہے یہاں تک کہ وہ وقت آگیا جب اللہ تعالیٰ نے رشتہ داروں کو حلیف کے مقابلے میں اولیٰ قرار دیا اور فرمایا (وَاُولُو الْاَرْحَامِ بَعْضُھُمْ اَوْلٰی بِبَعْضٍ فِیْ کِتَابِ اللّٰہِ مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ وَالْمُھَاجِرِیْنَ، اور کتاب اللہ میں رشتہ دار ایک دوسرے سے زیادہ تعلق

رکھتے ہیں بہ نسبت دوسرے مومنین اور مہاجرین کے)۔

اس طرح ایک دوسرے کی مدد اور وراثت پر مبنی حلف یعنی دوستی کا معاہدہ زمانۂ اسلام میں بھی باقی اور ثابت رہا۔ رہ گیا آپ کا یہ ارشاد کہ (لاحلف فی الاسلام) تو اس میں یہ گنجائش ہے کہ آپ کے نزدیک شاید وہ معاہدہ مراد ہو جو زمانۂ جاہلیت میں ہونے والے معاہدوں کی طرز کا ہو۔ کیونکہ اس زمانے میں یہ معاہدے بہت سی ایسی باتوں پر مشتمل ہوتے تھے جن کی اسلام میں کوئی گنجائش نہیں تھی۔

نیز یہ کہ آپ نے شاید حلف کی بنا پر توارث کا حکم منسوخ ہو جانے کے بعد یہ فرمایا ہو۔

زمانۂ جاہلیت میں ہونے والے معاہدوں کی کئی صورتیں تھیں، ایک صورت یہ تھی کہ معاہدے کی بنیاد ایک دوسرے کی مدد ہو مثلاً معاہدہ کرتے وقت ایک شخص دوسرے سے کہتا: "میرا خون تیرا خون ہے، مجھے گرانا تجھے گرانا ہے، تو میرا وارث ہوگا اور میں تیرا وارث ہوں گا"

اس طرح دو شخص اس بنیاد پر معاہدہ کر لیتے کہ ہر ایک دوسرے کی مدد کرے گا۔ اس کا دفاع کرے گا اور حق و باطل ہر امر میں اس کی حمایت کرے گا۔ ایسی شرطیں اسلام میں جائز نہیں ہیں۔ کیونکہ امر باطل میں بھی ایک دوسرے کی مدد اور حمایت کا سرے سے جواز ہی نہیں ہے اور نہ ہی اس امر کا کہ اپنی جائیداد رشتہ داروں سے سمیٹ کر اور انہیں اس سے محروم رکھ کر وراثت کے طور پر حلیف کی جھولی میں ڈال دے۔

زمانۂ جاہلیت میں ہونے والے معاہدوں کی ایک یہ صورت تھی جس کی اسلام میں کوئی گنجائش نہیں تھی، کبھی یہ لوگ ایک دوسرے کی حمایت اور ایک دوسرے کے دفاع کی بنیاد پر بھی معاہدے کرتے تھے۔ یہ لوگ اس قسم کے معاہدے کرنے پر مجبور تھے کیونکہ ان لوگوں کی زندگیوں میں اجتماعیت کا رنگ نہیں تھا نہ کوئی ہیئت حاکمہ تھی جو مظلوم کو ظالم سے اس کا حق دلاتی اور طاقتور کو کمزور کی ایذا رسانی سے باز رکھتی اس لیے ضرورت کے تحت وہ لوگ ایک دوسرے کے ساتھ دوستی اور امداد کے معاہدے کر لیتے اور اس طرح ایک دوسرے کے شر سے محفوظ رہتے اور ایک دوسرے کی پناہ میں زندگی بسر کرتے۔

زمانۂ جاہلیت کے معاہدوں میں یہی مقاصد کارفرما ہوتے، اسی بنا پر لوگوں کو جوار یعنی پڑوس کی ضرورت بھی پیش آتی تھی۔ اس کی صورت یہ ہوتی کہ کوئی شخص، یا گروہ یا کوئی قافلہ کسی قبیلے کے پڑوس میں آجاتا اور ان کی اجازت اور امان سے وہاں ڈیرے ڈال دیتا۔

اس صورت میں پھر اسے اس قبیلے کی طرف سے کسی قسم کی تکلیف یا نقصان پہنچنے کا اندیشہ ختم ہوجاتا۔ اس وضاحت کی روشنی میں اس بات کا امکان ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ارشاد (لاحلف فی الاسلام) سے اسی قسم کے معاہدے مراد لیے ہوں۔

اسلام کے ابتدائی زمانے میں بھی اس قسم کے معاہدوں کی ضرورت پیش آجاتی تھی کیونکہ مسلمانوں کے دشمنوں یعنی مشرکین مکہ، یہود مدینہ اور منافقین کی تعداد بہت زیادہ تھی۔ پھر جب اللہ تعالیٰ نے اسلام کو عزت اور غلبہ عطا کر دیا، اہل اسلام کی کثرت ہوگئی، انہیں دشمنوں پر غلبہ نصیب ہوا اور وہ اپنی حفاظت آپ کرنے کے قابل ہوگئے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں خبر دی کہ اب اس کے باہمی معاہدوں کی ضرورت باقی نہیں رہی۔

کیونکہ تمام مسلمان اب یکجان ہوگئے تھے اور دشمنوں کے مقابلے میں ان کی حیثیت اب ایک فرد واحد کی بن گئی تھی۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ان پر ایک دوسرے کی مدد اور ایک دوسرے کی حمایت واجب کر دی تھی۔

چنانچہ ارشاد باری ہے (وَالْمُؤْمِنُوْنَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ اَوْلِیَاءُ بَعْضٍ یَاْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَیَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ، مومن مرد اور مومن عورتیں آپس میں ایک دوسرے کے حمایتی اور سرپرست ہیں وہ نیکی کا حکم دیتے اور برائی سے روکتے ہیں)۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (اَلْمُؤْمِنُوْنَ ید علی من سواھم، تمام اہل ایمان دوسروں کے مقابلے میں ایک ہاتھ یعنی ایک فرد واحد کی طرح ہیں) نیز آپ کا ارشاد ہے۔ (ثلاث لایغل علیھن قلب مومن اخلاص العمل للہ والنصیحۃ لولاۃ الامر ولزوم جماعۃ المسلمین فان دعوتھم تحیط من ورائھم، تین باتیں ایسی ہیں جن کے متعلق مومن کے دل میں کوئی کھوٹ نہیں ہوتا، اللہ کے لیے اخلاص عمل، حکمرانوں کے لیے خیر خواہی اور مسلمانوں کی جماعت سے وابستگی، مسلمانوں کی دعائیں ان کے پیچھے سے ان کا احاطہ کیے ہوئے ہوتی ہیں)۔

اس طرح حلف کی بنا پر ایک دوسرے کی مدد کا سلسلہ ختم ہوگیا اور اس کے ساتھ جوار کا مسئلہ بھی اختتام کو پہنچ گیا۔ اسی بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عدی بن حاتم سے فرمایا تھا (لعلک ان تعیش حتی تری المراۃ تخرج من القادسیۃ الی الیمن بغیر جوار، شاید تمہاری عمر اتنی دراز ہوجائے کہ تم ایک عورت کو تنہا قادسیہ سے یمن تک جوار کے بغیر سفر کرتے ہوئے دیکھ سکو) اسی بنا پر آپ نے فرمایا تھا (لاحلف فی الاسلام) رہ گیا آپ کا یہ ارشاد (وما کان من حلف

فی الجاهلیۃ فلم یزدہ الاسلام الا شدۃ) تو اس سے آپ کی مراد عہد کا پورا کرنا ہے۔ اس بات کو عقل انسانی بھی جائز قرار دیتی ہے اور اس کے نزدیک یہ ایک مستحسن امر ہے مثلاً وہ معاہدہ جو زبیر بن عبد المطلب نے کیا تھا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "ایک معاہدہ جو ابن جدعان کے گھر کے احاطے میں طے پایا تھا اور جس میں میں بھی موجود تھا، مجھے یہ پسند نہیں کہ اس معاہدے سے غداری کے صلے میں مجھے سرخ اونٹ مل جائیں۔ بنو ہاشم، بنو زہرہ اور بنو تیم نے آپس میں یہ معاہدہ کیا تھا کہ وہ مظلوم کا اس وقت تک ساتھ دیتے رہیں گے جب تک گرمی کی وجہ سے اس کا جسم پسینے سے شرابور ہوتا رہے گا۔

یعنی جب تک اس کی دادرسی نہیں ہو جائے گی، اگر مجھے زمانۂ اسلام میں اس قسم کے معاہدے کی دعوت دی جاتی تو میں اسے قبول کر لیتا۔" یہ معاہدہ 'حلف الفضول' کے نام سے مشہور ہوا، ایک قول یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جس معاہدے کا ذکر فرمایا ہے وہ مظلوم کی حمایت اور زندگی کے گذران کے سلسلے میں ایک دوسرے کے ساتھ ہمدردی کرنے اور ایک دوسرے کی خبر گیری کے متعلق تھا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بتایا کہ آپ نبوت سے قبل اس معاہدے کے وقت موجود تھے اور اگر آپ کو زمانۂ اسلام میں اس جیسے معاہدے کی دعوت دی جاتی تو آپ ضرور اسے قبول کر لیتے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اہل ایمان کو اس کا حکم دیا ہے اور عقلِ انسانی کے نزدیک بھی یہ ایک مستحسن فعل ہے بلکہ شریعت کے ورود سے قبل عقل انسانی کے نزدیک ایسا اقدام واجب تھا۔

اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ اس ارشاد (لا حلف فی الاسلام) سے آپ کی مراد یہ ہے کہ اسلام میں ایسا معاہدہ نہیں ہو سکتا جسے شریعت مباح سمجھتی نہ ہو اور نہ ہی عقلِ انسانی اس کی اجازت دیتی ہو۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بھی مروی ہے کہ آپ نے فرمایا: "میں مطیبین کے معاہدے میں موجود تھا اس وقت میں نوعمر تھا اور مجھے یہ پسند نہیں کہ اگر میں اس معاہدے کو توڑ دوں تو مجھے اس کے بدلے سرخ اونٹ مل جائیں۔

حلف المطیبین اس معاہدے کا نام ہے جو قریش کے درمیان ہوا تھا اور اس میں یہ طے پایا تھا کہ جو لوگ حرم کے اندر قتال کر کے اس کی بے حرمتی کے مرتکب ہوں گے ان کے خلاف مشترکہ طور پر اقدام کیا جائے گا۔ اس لیے آپ کے ارشاد (وما کان فی الجاھلیۃ فلم یزدہ الاسلام

الاشدۃ) سے مراد حلف المطیبین اور حلف الفضول جیسے معاہدے ہیں۔

نیز اس سے ہر ایسا معاہدہ اور باہمی عقد مراد ہے جسے پورا کرنا لازم ہوتا ہے، اس سے وہ وعدہ مراد نہیں ہے جس کی بنیاد معصیت پر ہو اور شریعت میں جس کے جواز کی کوئی گنجائش نہ ہو۔ لغت میں عقد کے معنی باندھنے اور بندھن کے ہیں جب آپ رسی باندھ دیں اور اس میں گرہ ڈال دیں تو آپ کہیں گے "عقدت الحبل" (میں نے رسی باندھ دی) مستقبل کی قسم کو بھی عقد کا نام دیا جاتا ہے۔

ارشادِ باری ہے (لَا یُؤَاخِذُکُمُ اللّٰہُ بِاللَّغْوِ فِیْ اَیْمَانِکُمْ وَلٰکِنْ یُّؤَاخِذُکُمْ بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْاَیْمَانَ) تم لوگ جو مہمل قسمیں کھا لیتے ہو ان پر اللہ گرفت نہیں کرتا، مگر جو قسمیں تم جان بوجھ کر کھاتے ہو ان پر وہ تم سے ضرور مواخذہ کرے گا) معاہدے اور حلف کو بھی عقد کہا جاتا ہے۔

ارشادِ باری ہے (وَالَّذِیْنَ عَقَدَتْ اَیْمَانُکُمْ فَاٰتُوْھُمْ نَصِیْبَھُمْ، جن لوگوں سے تمہارے عہد و پیمان ہیں انہیں ان کا حصہ دو) ابو عبیدہ نے قولِ باری (اَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ) کی تفسیر میں کہا ہے اس سے مراد معاہدے اور قسمیں ہیں۔

حضرت جابرؓ سے (اَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ) کے سلسلے میں مروی ہے کہ یہ نکاح، بیع، حلف اور عہد کے عقود ہیں۔ زید بن اسلم نے اس میں اپنی طرف سے عقد شراکت اور عقد یمین کا بھی اضافہ کیا ہے۔ وکیع نے موسیٰ بن عبیدہ سے اور انہوں نے اپنے بھائی عبداللہ بن عبیدہ سے روایت کی ہے کہ عقود کی چھ قسمیں ہیں۔

عقود کی چھ اقسام

عقد یمین یعنی مستقبل کی قسم، عقد نکاح، عقد عہد، عقد بیع، عقد شراء اور عقد حلف یعنی معاہدہ۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ عقد اس اقدام کو کہتے ہیں جس کے تحت عقد کرنے والا کسی ایسے کام کی گرہ ڈال دیتا ہے جسے وہ خود سرانجام دینا چاہتا ہے یا کسی اور کے ذمے اس طرح لگا دیتا ہے کہ اس پر اس کام کو انجام دینا لازم ہو جاتا ہے۔ کیونکہ لغت میں عقد کے معنی باندھنے کے ہیں۔

پھر اس معنی کو قسم اور بیع و شراء کے عقود وغیرہ کی طرف منتقل کر دیا گیا اس لیے اس لفظ سے اس بات کو پورا کرنے کا لزوم اور اس کا ایجاب مراد ہوتا ہے جس کا عاقد نے ذکر کیا ہے یہ

مفہوم عقد کی ان صورتوں کو شامل ہوتا ہے جن کے وقوع پذیر ہونے کا آنے والا وقت یعنی مستقبل میں انتظار کیا جاتا ہے اور انہیں نگاہ میں رکھا جاتا ہے۔

اس لیے بیع، نکاح، اجارہ اور معاوضوں پر مبنی تمام عقود کو عقود کا نام دیا جاتا ہے اس لیے کہ اس قسم کا عقد کرنے والے طرفین میں سے ہر ایک اسے پورا کرنے اور سرانجام دینے کا ذمہ اٹھاتا ہے۔ مستقبل کی قسم کو اس لیے عقد کہا جاتا ہے کہ قسم کھانے والا جس کام کے کرنے یا نہ کرنے کی قسم کھاتا ہے اسے پورا کرنے کی ذمہ داری بھی لیتا ہے۔

شراکت اور مضاربت کو عقد کا نام دیا جاتا ہے کیونکہ ہم نے جس طرح ذکر کیا ہے، اس میں بھی اس شرط کو پورا کرنے کا اقتضا رہوتا ہے جو آپس میں منافع تقسیم کرنے اور اپنے شریک کے لیے کام کرنے کے سلسلے میں فریقین میں سے ہر ایک کی طرف سے دوسرے کے لیے مقرر کی جاتی ہے اور ہر ایک اسے پورا کرنے کی ذمہ داری اٹھاتا ہے۔ عہد اور امان کی بھی یہی صورت ہے اس لیے کہ عہد کرنے والا اور امان دینے والا اسے پورا کرنا اپنے اوپر لازم کر لیتا ہے۔ اسی طرح ہر وہ شرط جسے کوئی انسان مستقبل میں کوئی کام کرنے کے سلسلے میں اپنے اوپر کر لیتا ہے، عقد کے نام سے موسوم ہوتی ہے۔

یہی کیفیت نذر کی صورتوں کی بھی ہے، اسی طرح کوئی شخص اپنے اوپر کسی عبادت کی ادائیگی لازم کر لے یا اسی قسم کی کوئی اور صورت ہو تو یہ بھی عقد کہلائے گی۔ لیکن اگر عقد کی کوئی ایسی صورت ہو جس کا مستقبل کے مفہوم سے کوئی تعلق نہ ہو یعنی اس کے وقوع کا انتظار نہ ہو بلکہ اس کا تعلق کسی ایسے امر سے ہو جو گذر چکا ہو اور وقوع پذیر ہو چکا ہو تو اسے عقد نہیں کہیں گے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اگر ایک شخص اپنی بیوی کو طلاق دے دے تو اسے عقد کا نام نہیں دیا جائے گا۔ لیکن اگر وہ اس سے یہ کہے کہ "جب تو گھر میں داخل ہوگی تو تجھے طلاق ہو جائے گی" تو اس کا یہ قول عقد یمین ہوگا۔ اگر کوئی یہ کہے "بخدا، میں گھر میں داخل ہوا تھا" تو اس صورت میں یہ عاقد نہیں کہلائے گا۔ لیکن اگر وہ یہ کہتا "میں کل صبح گھر میں ضرور داخل ہوں گا" تو اس صورت میں عاقد بن جاتا ہے۔

اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ ماضی میں کسی چیز کا ایجاب درست نہیں ہوتا مستقبل میں درست ہو جاتا ہے۔ اگر وہ یہ کہتا "مجھ پر گھر میں گذشتہ کل داخل ہونا لازم ہے" تو یہ ایک

لغو اور بے معنی کلام ہوتا، اور اس کا وقوع پذیر ہونا محال ہوتا۔ لیکن اگر وہ یہ کہتا "مجھ پر آنے والے کل میں گھر میں داخل ہونا لازم ہے" تو یہ ایجاب ہوتا اور اس پر عملدرآمد ہو جاتا۔

خلاصۂ بحث یہ ہے کہ عقد کسی کام کی اس صورت کا نام ہے جس کے ساتھ مستقبل میں کوئی حکم لازم ہوتا ہو۔ مستقبل کی قسم کو اس لیے عقد کا نام دیا جاتا ہے کہ قسم کھانے والا اپنے اوپر قسم پر عمل پیرا ہونے کی بات لازم کر لیتا ہے یہ مفہوم ماضی کی صورت میں معدوم ہوتا ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر کوئی شخص یہ کہتا ہے" بخدا میں زید سے ضرور کلام کروں گا" تو یہ کہہ کر وہ زید سے کلام کو اپنے اوپر لازم کر لیتا ہے۔ اسی طرح اگر وہ یہ کہتا ہے" بخدا، میں زید سے کلام نہیں کروں گا" تو اپنے اس قول کے ذریعے وہ کلام کرنے کی نفی کو اپنے اوپر لازم کر لیتا ہے اور قسم کے اندر جس کام کی نفی یا اثبات کا ذکر کرتا ہے اپنے اوپر اسے مؤکد کر دیتا ہے۔

اس تاکید کی بنا پر جو لفظ کے اندر موجود ہوتی ہے اس کے اس قول کو عقد کا نام دیا جاتا ہے اسے اس رسی کی گرہ کے ساتھ تشبیہ دی جاتی ہے جو اس کے ہاتھ میں ہوتی ہے اور وہ اس گرہ کے ذریعے بندھن کو مضبوط کر دیتا ہے۔ اسی بنا پر نذر کو عقد اور قسم کا نام دیا گیا ہے۔ کیونکہ نذر ماننے والا اس نذر کو اپنے اوپر لازم کر دیتا ہے اور ایک کام کے کرنے یا نہ کرنے کی بات کو اپنے اوپر مؤکد کر لیتا ہے۔

لیکن جب خبر یعنی کہے ہوئے جملے کے مفہوم کو ماضی کی طرف موڑ دیا جائے گا تو اس صورت میں نہ یہ عقد کہلائے گا نہ اس میں ایجاب پایا جائے گا اور نہ ہی اس میں نذر کا مفہوم موجود ہوگا۔ یہ بات ہمارے بیان کردہ اس مفہوم کو واضح کر دیتی ہے کہ عقد وہی ہوتا ہے جو تاکید کی صورت میں ہو اور اپنے اوپر لازم کر لینے کے طور پر ہو۔ عقد کا تعلق مستقبل کے معنی اور مفہوم سے ہوتا ہے، ماضی سے نہیں ہوتا اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ عقد یعنی باندھنے کی ضد حلّ یعنی کھولنا ہے اور یہ بات واضح ہے کہ جو بات وقوع پذیر ہو چکی ہے اسے اس کی متعلقہ کیفیت سے کھول کر علیحدہ کرنے کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا بلکہ ایسا کرنا از قبیل محال ہے۔

اس لیے جب حلّ یعنی کھولنا ماضی میں وقوع پذیر چیز کی ضد نہیں ہے تو اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ یہ عقد نہیں ہے۔ کیونکہ اگر یہ عقد ہوتا تو اس کی ضد حلّ کا بھی وجود ہوتا جس کے ساتھ اسے موصوف کیا جا سکتا۔ جس طرح مستقبل سے تعلق رکھنے والے عقد کی صورت ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ شوہر کا یہ قول" اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے" اور مجیب

کل ہو گا تو تجھے طلاق ہے"۔ عقد ہے لیکن اسے انتقاض اور فسخ لاحق نہیں ہوتا یہ عقد تو ہے لیکن اس کے نقیض یعنی حلّ کا وجود نہیں ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس عقد کے حلّ کا وجود اس طرح ممکن ہے کہ شرط کے وجود سے پہلے ہی اس عورت کی موت واقع ہو جائے اس عقد کو اس کی ضد حل کے ساتھ موصوف کیا جا سکتا ہے۔

اسی بنا پر امام ابو حنیفہ کا قول ہے کہ اگر کوئی شخص یہ کہے: "اس کوزے میں موجود پانی اگر میں نہ پیوں تو میرا غلام آزاد ہے تو کوزے میں پانی موجود نہ ہونے کی صورت میں اس کی قسم کا انعقاد نہیں ہو گا۔ یہ عقد بھی نہیں ہو گا کیونکہ اس کے نقیض یعنی حلّ کا وجود نہیں ہے۔

لیکن اگر کوئی شخص یہ کہے کہ اگر میں آسمان میں نہ چڑھوں تو میرا غلام آزاد ہے" تو قسم کے انعقاد کے ساتھ ہی وہ حانث ہو جائے گا۔ کیونکہ اس عقد کا نقیض یعنی حلّ موجود ہے اگرچہ ہمیں یہ معلوم ہے کہ وہ اپنی قسم کبھی پوری نہیں کر سکے گا کیونکہ اس نے اپنی قسم کی گرہ ایسی بات پر باندھی ہے جو اگرچہ معقول ہے لیکن وہم حد تک ہے۔ اس لیے کہ آسمان پر چڑھنا معقول اور متوہم ہے اور اس کا ترک بھی معقول اور ممکن ہے لیکن ایسے پانی کا پینا جو سرے سے موجود ہی نہ ہو اس کا توہم بھی محال ہے اس لیے یہ عقد نہیں ہے۔

قول باری (یَا اَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ) ان عہود کو پورا کرنے اور ان ذمہ داریوں کو نبھانے کے لزوم پر مشتمل ہے جو ہم حربیوں، ذمیوں اور خوارج وغیرہ کے ساتھ کرتے ہیں۔ اسی طرح اس میں نذر اور قسم کو پورا کرنے کا لزوم بھی موجود ہے۔

یہ اس قول باری کی نظیر ہے (

"اللہ کے ساتھ کیے گئے عہد کو پورا کرو جب تم عہد کرو، اور اپنی قسموں کو پختہ کرنے کے بعد نہ توڑو) نیز (وَاَوْفُوْا بِعَھْدِیْ اُوْفِ بِعَھْدِکُمْ، میرے ساتھ کیے گئے عہد کو پورا کرو میں تمہارے ساتھ کیے گئے عہد کو پورا کروں گا) اللہ کے ساتھ کیا گیا عہد اس کے اوامر و نواہی ہیں۔ قول باری (اَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ) کے متعلق حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے "اللہ کے ان عقود کو پورا کرو جو اس نے حرام وحلال کے سلسلے میں کیے ہیں۔ حسن سے مروی ہے کہ اس سے مراد عقود دین ہیں۔ یہ قول باری بیع وشراء کے عقود، نیز اجارہ اور نکاح کے عقود اور اس دائرے میں آنے والے تمام چیزوں کے عقود کو پورا کرنے کا مقتضی ہے۔

اس لیے جب کبھی کسی عقد کے جواز یا عدم جواز، کسی نذر کی صحت اور اس کے لزوم کے

بارے میں اختلاف رائے ہوجائے تو اس صورت میں اس قول باری سے استدلال درست ہوگا۔ کیونکہ اس کا عموم ان تمام کے جواز کا مقتضی ہے، اس ضمن میں کفالت، اجارہ اور بیع وشراء کی تمام صورتیں آتی ہیں۔

اس قولِ باری سے کفالہ بالنفس اور کفالہ بالمال کے جواز کے سلسلے میں استدلال بھی جائز ہے نیز کفالت کی ان صورتوں کو مستقبل کی شرطوں کے ساتھ مشروط کرنے کے جواز پر بھی اس قولِ باری سے استدلال درست ہے۔ کیونکہ آیت میں ان میں سے کسی صورت کے اندر فرق نہیں کیا گیا ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (المسلمون عند شروطھم مسلمان اپنی شرطوں کی پاسداری کرتے ہیں) اس قولِ باری (اَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ) کے ہم معنی ہے۔ اس میں ان تمام شرطوں کو پورا کرنے کے سلسلے میں عموم ہے جو کوئی انسان اپنے اوپر عائد کرلے جب تک ان میں سے کسی شرط کی تخصیص کے لیے کوئی دلالت قائم نہ ہوجائے۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب کوئی شخص اپنے اوپر کسی غیر کے لیے کوئی قسم یا نذر یا شرط لازم کرلے تو کیا اس کے لیے اسے پورا کرنا واجب ہوگا اور اس کا یہ عقد اس کی اپنی ذات پر منصور ہوگا اور اس بنا پر اس نے جو شرط رکھی ہے اور جو چیز واجب کی ہے وہ اس پر لازم ہوجائے گی؟

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ نذر کی تین صورتیں ہیں۔ نذر قربت یعنی ایسی نذر جس کا تعلق نیکی کے کسی عمل سے جو تقرب الٰہی کا ذریعہ بنتا ہو۔ نذر مانتے ہی یہ عمل اس پر واجب ہوجائے گا اگرچہ اصل کے اعتبار سے یہ عمل غیر واجب ہی کیوں نہ ہو کیونکہ قولِ باری ہے۔ (اَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ) نیز فرمایا (اَوْفُوْا بِعَھْدِ اللّٰہِ اِذَا عَاھَدْتُّمْ)

نیز ارشاد ہے (یُوْفُوْنَ بِالنَّذْرِ، وہ اپنی نذریں پوری کرتے ہیں) نیز فرمایا (یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لِمَ تَقُوْلُوْنَ مَا لَا تَفْعَلُوْنَ کَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللّٰہِ اَنْ تَقُوْلُوْا مَا لَا تَفْعَلُوْنَ، اے ایمان لانے والو! ایسی بات کیوں کہتے ہو جو کرتے نہیں، اللہ کو یہ بہت ناپسند ہے کہ ایسی بات کہو جو نہ کرو)۔

یہ بھی ارشاد ہے (وَمِنْھُمْ مَّنْ عٰھَدَ اللّٰہَ لَئِنْ اٰتٰنَا مِنْ فَضْلِہٖ لَنَصَّدَّقَنَّ وَلَنَکُوْنَنَّ مِنَ الصّٰلِحِیْنَ فَلَمَّآ اٰتٰھُمْ مِّنْ فَضْلِہٖ بَخِلُوْا بِہٖ وَتَوَلَّوْا وَّھُمْ مُّعْرِضُوْنَ۔ ان میں سے ایسے بھی ہیں جنہوں نے اللہ

سے یہ عہد کیا تھا کہ اگر ہمیں وہ اپنے فضل میں سے عطا کرے گا تو اس میں سے ہم خوب تصدق کریں گے اور خوب نیک کام کریں گے۔ پھر جب اللہ نے ان کو اپنے فضل میں سے دے دیا تو اس میں بخل کرنے اور روگردانی کرنے لگے اور وہ منہ پھیرے ہوئے تھے۔

اللہ تعالیٰ نے اس نذر کو بعینہٖ پورا نہ کرنے پر ان کی مذمت کی۔ دوسری طرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمرؓ کو اپنی نذر پوری کرنے کا حکم دیا تھا جس کا پس منظر یہ تھا کہ حضرت عمرؓ نے زمانۂ جاہلیت میں ایک دن کے اعتکاف کی نذر مانی تھی، نیز آپ کا یہ ارشاد بھی ہے (من نذر نذرًا سماہ فعلیہ ان یفی بہ ومن نذر نذرًا ولم یسمہ فعلیہ کفارۃ یمین، جس شخص نے کوئی نذر مانی اور اسے متعین کر دیا اس پر اسے پورا کرنا لازم ہے اور جس شخص نے تعین کے بغیر مطلقاً نذر مانی اس پر قسم کا کفارہ لازم ہوگا)۔

یہ اس نذر کا حکم ہے جو تقرب الٰہی کا ذریعہ بننے والے کسی نیک عمل سے تعلق رکھتی ہو ایسی نذر کی صورت میں اسے بعینہٖ پورا کرنا لازم ہوگا۔ اس کی ایک اور قسم بھی ہے اس کا تعلق ایسے مباح کام سے ہے جس میں تقرب الٰہی کا پہلو موجود نہ ہو۔ اگر کوئی شخص یہ نذر مانے گا تو اس پر اسے پورا کرنا لازم نہیں ہوگا اور نہ ہی یہ واجب ہوگی۔

اگر اس نذر میں وہ قسم کی نیت کرے گا تو اس پر قسم کا کفارہ لازم ہوگا جبکہ وہ اسے پورا نہ کرے، مثلاً کوئی یہ کہے "اللہ کے لیے مجھ پر زید کے ساتھ گفتگو کرنا، یا اس گھر میں داخل ہونا یا بازار تک چل کر جانا لازم ہے"۔

یہ امور مباح کا درجہ رکھتے ہیں اور نذر کی بنا پر لازم نہیں ہوتے۔ اس لیے کہ ہر ایسا عمل جو اصل کے اعتبار سے قربت یعنی تقرب الٰہی کا ذریعہ بننے والی نیکی نہ ہو وہ ایجاب کی بنا پر قربت نہیں بنتا جس طرح وہ عمل جو اصل کے اعتبار سے واجب نہیں ہوتا نذر کی بنا پر واجب نہیں بنتا اگر اس نذر سے متعلقہ شخص کا ارادہ قسم کا ہو، تو یہ نذر قسم بن جائے گی اور حانث ہونے کی صورت میں اس پر کفارہ واجب ہوگا۔

اس کی تیسری قسم نذر معصیت کہلاتی ہے مثلاً کوئی یہ کہے "اللہ کے لیے مجھ پر فلاں شخص کا قتل یا شراب خوری یا فلاں شخص کا مال غصب کرنا لازم ہے"۔ یہ امور اللہ کی معصیت میں داخل ہیں۔ اس لیے نذر کی بنا پر ان کے لیے قدم بڑھانا جائز نہیں ہوگا۔ یہ امور اس کی نذر کے باوجود ممنوع رہیں گے۔

یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ ایسے مباح امور جو تقرب الٰہی کا ذریعہ نہیں بنتے ہیں نذر کی بنا پر واجب نہیں ہوتے جس طرح ممنوع فعل نذر کی بنا پر مباح نہیں بن جاتا اور نہ ہی واجب ہو جاتا ہے اگر اس نے نذر میں قسم کا ارادہ کر لیا ہو اور پھر حانث ہو گیا ہو تو اس پر قسم کا کفارہ لازم ہو گا کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (لا نذر فی معصیۃ اللہ وکفارتہ کفارۃ یمین، اللہ کی معصیت کی کوئی نذر نہیں، اس کا کفارہ قسم کے کفارے کی طرح ہے)۔

نذر کی تین اقسام ہیں

نذر کی یہ تین قسمیں ہیں۔ قسموں کا انعقاد بھی تین صورتوں یعنی قربت، مباح اور معصیت میں ہوتا ہے۔ اگر کوئی شخص تقرب الٰہی کا ذریعہ بننے والے کسی نیک کام کی قسم کھا بیٹھے تو اس قسم کی بنا پر وہ کام واجب نہیں ہوتا ہے۔ البتہ اسے اس قسم کو پورا کرنے کے لیے کہا جائے گا لیکن اگر اس نے قسم پوری کرنے کی بجائے توڑ دی تو اس پر کفارہ لازم ہو گا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے حضرت ابن عمرؓ سے فرمایا! "مجھے یہ اطلاع ملی ہے کہ تم نے سارا زمانہ روزے رکھنے کی قسم کھائی ہے"۔ حضرت ابن عمرؓ نے اثبات میں جواب دیا، جس پر آپؐ نے یہ فرمایا! "ایسا نہ کرو، بلکہ ہر ماہ تین روزے رکھ لیا کرو"۔ انہوں نے عرض کیا کہ میرے اندر اس سے زیادہ دنوں کے روزوں کی طاقت ہے"۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں پھر سمجھایا بالآخر اس پر رضامند کر لیا کہ ایک دن روزہ رکھیں اور ایک دن چھوڑ دیں۔

اس روایت سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ان کی قسم کی بنا پر ان پر 'صوم الدھر' (ہمیشہ روزہ رکھنا) لازم نہیں ہوا۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ قسم کی بنا پر وہ کام لازم نہیں ہوتا جس کی قسم کھائی گئی ہو۔ اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر ایک شخص یہ کہے کہ "بخدا میں کل ضرور روزہ رکھوں گا" اور پھر وہ روزہ نہ رکھے تو اس پر اس کی قضا لازم نہیں ہوگی۔ البتہ قسم کا کفارہ لازم ہو جائے گا۔

قسم کی دوسری قسم یہ ہے کہ کسی مباح کام کی قسم کھا بیٹھے جس طرح پہلی صورت میں قسم کی وجہ سے اس پر اس کام کا کرنا لازم نہیں ہوتا تھا۔ اسی طرح دوسری صورت میں اس پر اس کا لزوم نہیں ہوگا۔ وہ اگر چاہے تو وہ کام کرے گا اگر چاہے تو چھوڑ دے گا۔ البتہ حانث ہونے کی صورت میں اس پر کفارہ لازم ہوگا۔

تیسری قسم کسی معصیت کے ارتکاب کی قسم کھانا ہے۔ قسم کی بنا پر نہ صرف یہ کہ اس کے لیے یہ کام کرنا جائز نہیں ہوگا بلکہ قسم توڑ کر کفارہ ادا کرنا واجب ہوگا۔

اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (من حلف علیٰ یمین فرأی غیرھا خیرا منھا فلیات الذی ھو خیر ولیکفر عن یمینہ ، جو شخص کسی کام کی قسم کھا بیٹھے اور پھر دوسرا کام اسے بہتر نظر آئے تو اسے چاہیئے کہ وہ دوسرا کام کرلے اور اپنی قسم کا کفارہ ادا کردے)۔

نیز آپ نے فرمایا: "جب میں کسی کام کے کرنے کی قسم کھالیتا ہوں اور پھر دوسرا کام مجھے اس سے بہتر نظر آتا ہے تو میں وہ دوسرا کام کرلیتا ہوں اور اپنی قسم کا کفارہ ادا کردیتا ہوں۔

ارشادِ باری ہے (وَلَا یَاْتَلِ اُولُوا الْفَضْلِ مِنْکُمْ وَالسَّعَةِ اَنْ یُّؤْتُوْا اُولِی الْقُرْبٰی وَالْیَتَامٰی وَالْمَسَاکِیْنَ وَالْمُھَاجِرِیْنَ فِیْ سَبِیْلِ اللّٰہِ وَلْیَعْفُوْا وَلْیَصْفَحُوْا اَلَا تُحِبُّوْنَ اَنْ یَّغْفِرَ اللّٰہُ لَکُمْ۔

اور جو لوگ تم میں سے بزرگی اور وسعت والے ہیں وہ قرابت والوں کو اور مسکینوں کو اور اللہ کے راستے میں ہجرت کرنے والوں کو کچھ دینے سے قسم نہ کھا بیٹھیں، چاہیئے کہ معاف کرتے رہیں اور درگذر سے کام لیتے رہیں کیا تم یہ نہیں چاہتے کہ اللہ تمھارے قصور معاف کرتا رہے)۔

مروی ہے کہ یہ آیت حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے بارے میں نازل ہوئی تھی۔ آپ نے اپنے رشتہ دار مسطح بن اثاثہ کی مالی امداد بند کردینے کی قسم کھالی تھی کیونکہ افک کے واقعہ میں مسطح کی طرف سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے متعلق کچھ برے کلمات کہے گئے تھے اور اس معاملے میں انہوں نے کچھ سرگرمی بھی دکھائی تھی۔

اللہ تعالیٰ نے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کو اس قسم سے لوٹ جانے اور مسطح کی دوبارہ مالی امداد کرنے کا حکم دیا۔

کون سے جانور حلال ہیں

قولِ باری ہے (اُحِلَّتْ لَکُمْ بَھِیْمَةُ الْاَنْعَامِ ، تمھارے لیے مویشی کی قسم کے سب جانور حلال کیئے گئے ہیں) انعام کے بارے میں ایک روایت ہے کہ اس سے اونٹ، گائے، بیل اور بھیڑ بکریاں مراد ہیں۔

بعض کا قول ہے کہ انعام کے لفظ کا اطلاق اونٹوں پر ہوتا ہے خواہ صرف اونٹ ہی کیوں

نہ ہوں، گائے، بیل اور بھیڑ بکریوں پر اس لفظ کا اطلاق اس وقت ہوتا ہے جب یہ اونٹوں کے ساتھ ہوں لیکن اگر صرف گائے بیل اور بھیڑ بکریاں ہوں تو ان پر اس لفظ کا اطلاق نہیں ہوتا۔

حسن سے پہلا قول منقول ہے ایک قول یہ ہے کہ انعام کے لفظ کا ان تین اصناف پر اطلاق ہوتا ہے اور ہرنیوں نیز نیل گایوں پر بھی ہوتا ہے۔ اس میں کھر وارنے والے جانور داخل نہیں ہوتے کیونکہ انعام کا لفظ 'نعومة الموطء' یعنی قدموں کی نرمی سے ماخوذ ہے۔

ترتیب تلاوت میں انعام سے صید یعنی شکار کو مستثنیٰ کرنا اس قول پر دلالت کرتا ہے ارشادِ باری ہے (غَیْرَ مُحِلِّی الصَّیْدِ وَاَنْتُمْ حُرُمٌ، لیکن احرام کی حالت میں شکار کو اپنے لیے حلال نہ کریں) قولِ باری (وَالْاَنْعَامَ خَلَقَهَا لَکُمْ فِیْهَا دِفْءٌ وَّمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَمِنْهَا تَاْکُلُوْنَ اور مویشی بھی اسی نے بنائے۔ ان میں تمھارے لیے گرم لباس بھی ہے اور دوسرے فائدے بھی ہیں اور ان میں سے تم کھاتے بھی ہو) بھی اس پر دلالت کرتا ہے کہ کھر وارنے والے جانور انعام میں داخل نہیں ہیں۔

اللہ تعالیٰ نے درج بالا آیت میں انعام کا ذکر کرکے ان پر اس قولِ باری (وَالْخَیْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِیْرَ لِتَرْکَبُوْهَا وَزِیْنَةً، اور اس نے پیدا کیے گھوڑے اور خچر اور گدھے تاکہ تم ان پر سواری کرو اور زینت کے لیے بھی) کو عطف کیا اور ان جانوروں کا نئے سرے سے ذکر کیا جو اس پر دلالت کرتا ہے کہ یہ جانور انعام یعنی مویشیوں میں داخل نہیں ہیں۔

حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ گائے کے پیٹ میں موجود جنین بھی مویشیوں میں داخل ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کی یہ بات درست ہے کیونکہ گائے انعام میں داخل ہے۔ اللہ تعالیٰ نے (بَهِیْمَةُ الْاَنْعَامِ) فرمایا اگرچہ تمام مویشی چوپائے ہوتے ہیں۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ قول بمنزلہ اس قول کے ہے "احل لکم البهیمة التی هی الانعام" (تمھارے لیے چوپائے حلال کر دیئے گئے جو مویشی ہیں) بہیمہ کو انعام کی طرف مضاف کر دیا گیا اگرچہ یہ اسی طرح ہے جیسے آپ کہیں "نفس الانسان" (نفس انسان)۔

بعض لوگوں کا یہ خیال ہے کہ یہ اباحت عقود کو پورا کرنے کی شرط کے ساتھ جس کا آیت میں ذکر ہے مشروط کر دی گئی ہے۔ حالانکہ بات ایسی نہیں ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے عقود کو پورا کرنا اباحت کی شرط نہیں قرار دی اور نہ ہی اس کا ذکر مجازات یعنی بدلے کے طور پر کیا ہے۔ بلکہ اللہ تعالیٰ نے لفظ ایمان کے ساتھ ہم سے خطاب فرمایا ہے۔ جیسا کہ ارشاد ہے (یٰۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْۤا اَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ)

یہ خطاب اباحت کو صرف اہلِ ایمان تک محدود کرنے کا موجب نہیں ہے بلکہ یہ اباحت جملہ مکلفین کو عام ہے خواہ وہ کافر ہوں یا اہلِ ایمان جس طرح ایک اور جگہ ارشاد ہے (یَا أَیُّهَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا إِذَا نَکَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوْهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوْهُنَّ فَمَا لَکُمْ عَلَیْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّوْنَهَا۔

اے ایمان لانے والو! تم جب مومن عورتوں سے نکاح کرو پھر تم انہیں طلاق دے دو قبل اس کے کہ تم نے انہیں ہاتھ لگایا ہو تو تمہارے لیے ان کے بارے میں کوئی عدت نہیں جسے تم شمار کرنے لگو) یہ حکم اہلِ ایمان اور اہلِ کفر سب کے لیے عام ہے۔ اگرچہ لفظ کا ورود اہلِ ایمان سے خطاب کے ساتھ خاص ہے۔

اسی طرح ہر وہ چیز جسے اللہ نے مسلمانوں کے لیے مباح کر دیا ہے وہ تمام مکلفین کے لیے مباح ہے جس طرح ہر وہ چیز جو اللہ تعالیٰ نے لازم اور فرض کر دی ہے۔ اس کی فرضیت جملہ مکلفین کے لیے ہوتی ہے الّا یہ کہ ان میں سے بعض کی تخصیص کی کوئی دلیل موجود ہو، اس طرح ہم یہ کہتے ہیں کہ اہلِ کفر ترک شریعت پر اسی طرح سزا کے مستحق ہیں جس طرح ترک ایمان پر۔

اگر کوئی کہے کہ چوپایوں کی ذبح اس وقت تک ممنوع رہی جب تک اس کے متعلق سمعی دلیل وارد نہیں ہو گئی۔ اب جو شخص حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کا اعتقاد نہ رکھتا ہو اور شریعت کے ذریعے ذبح کی اباحت کا قائل نہ ہو۔

اس پر اصل کے اعتبار سے ذبح کی ممانعت کا حکم باقی رہے گا۔ اس قول کے قائل کا کہنا ہے کہ کافروں پر خواہ وہ اہلِ کتاب ہوں یا کوئی اور، چوپایوں کی ذبح کی ممانعت ہے۔ اگر وہ چوپائے کو ذبح کریں گے تو عاصی قرار پائیں گے۔ اگرچہ اہلِ کتاب کا ذبیحہ ہمارے لیے مباح ہے۔ اس قائل کا یہ بھی دعویٰ ہے کہ ملحد کو جانور ذبح کرنے کے بعد کھانے کی اجازت ہے لیکن اسے جانور ذبح کرنے کی اجازت نہیں ہے۔

اس سلسلے میں یہ کہا جائے گا کہ تمام اہلِ علم کے نزدیک یہ بات اس طرح نہیں ہے۔ اس لیے کہ اہلِ کتاب اگر اپنے مذاہب کی بنا پر ذبح کا فعل سر انجام دینے پر عاصی قرار پاتے تو پھر ان کے ذبیحہ کا درست اور حلال نہ ہونا واجب ہوتا جس طرح مجوسی کا ذبیحہ حلال نہیں ہوتا۔ اسے اس کے اعتقاد کی بنا پر جانور ذبح کرنے سے روک دیا گیا ہے اس لیے اس کا ذبح کیا ہوا جانور حلال نہیں ہے۔

اس میں یہ دلیل موجود ہے کہ اہلِ کتاب میں سے کوئی شخص جانور ذبح کر کے عصیان کا مرتکب نہیں ہوتا، جانور کی ذبح اس کے لیے بھی اسی طرح مباح ہے جس طرح ہمارے لیے۔

اس قائل کا یہ کہنا ہے کہ "جو شخص حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کا اعتقاد نہ رکھتا ہو اور شریعت کے ذریعے ذبح کی اباحت کا قائل نہ ہو اس پر اصل کے اعتبار سے ذبح کی ممانعت کا حکم باقی رہے گا" درست نہیں ہے کیونکہ یہود اور نصاریٰ پر چوپایوں کے ذبح کی اباحت کے سلسلے میں انبیاء سابقین کی کتابوں کے ذریعے سمعی حجت اور دلیل قائم ہو چکی تھی۔

نیز قائل کی درج بالا بات اس کی ذبح کی صحت کو مانع نہیں ہے اس لیے کہ اگر کوئی شخص جانور ذبح کرتے وقت جان بوجھ کر بسم اللہ نہ پڑھے تو ہمارے نزدیک وہ گہنہ گار ہو گا اور جو لوگ ذبیحہ پر بسم اللہ نہ پڑھنے کے جواز کے قائل ہیں ان کے لیے ایسے ذبیحہ کا کھانا درست ہو گا۔ اس طرح یہ بات ثابت ہو گئی کہ ذبح کرنے والے کا گنہگار ہونا اس کے ذبح کے عمل کی صحت کے لیے مانع نہیں ہے۔

قولِ باری ہے (اِلَّا مَا یُتْلٰی عَلَیْکُمْ، سوائے ان کے جو آگے چل کر تم کو بتائے جائیں گے)

حضرت ابن عباسؓ، حسن، مجاہد، قتادہ اور سدی سے اس آیت کی تفسیر میں مروی ہے کہ اس سے مراد وہ قول ہے جس میں فرمایا گیا ہے کہ تم پر مردار، خون اور وہ تمام چیزیں حرام ہیں جن کی حرمت کا قرآن میں ذکر آیا ہے۔

بعض دوسرے حضرات کا قول ہے کہ "سوائے اس صورت کے جو تمہیں بتائی جا رہی ہے وہ یہ کہ تم احرام کی حالت میں شکار کا گوشت نہ کھاؤ" اس تفسیر کی رو سے اللہ تعالیٰ نے گویا یوں فرمایا "سوائے اس صورت کے جو تمہیں اسی سلسلۂ خطاب میں بتائی جا رہی ہے۔"

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قولِ باری (اِلَّا مَا یُتْلٰی عَلَیْکُمْ) میں اس مفہوم کا احتمال ہے کہ "سوائے ان کے جن کی تحریم آ چکی ہے" جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ سے بھی مروی ہے۔ اگر یہ مفہوم مراد لیا جائے تو اس صورت میں یہ لفظ مجمل نہیں ہو گا اس لیے کہ جس بات کی تحریم اس سے پہلے آ چکی ہے وہ مجمل نہیں بلکہ معلوم ہو گی۔

اس بنا پر قولِ باری (اُحِلَّتْ لَکُمْ بَھِیْمَۃُ الْاَنْعَامِ) میں مویشی قسم کے تمام چوپایوں کی اباحت کے لیے عموم ہو گا ماسوائے ان کے جن کی ان آیات نے تخصیص کر دی جن کے اندر ان میں سے حرام جانوروں کی تحریم کا ذکر ہے اور اس اباحت کو ممانعت کی آیات پر مرتب قرار دیا جائے گا۔

جو یہ ہیں (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ) تا آخر آیت۔

قول باری (اِلَّا مَا يُتْلٰى عَلَيْكُمْ) میں یہ بھی احتمال ہے کہ اس سے مراد یہ ہو "سوائے ان کے جن کی حرمت بیان کی جائے گی" اس صورت میں آیت کا اشارہ اس بات کی طرف ہو گا کہ آئندہ کسی وقت ان میں سے بعض جانور ہم پر حرام کر دیئے جائیں گے۔

تاہم یہ بات بھی آیت سے اس کے عموم کو سلب نہیں کرے گی۔ اس قول باری میں ایک اور معنی مراد کا احتمال بھی ہے وہ یہ کہ مویشی قسم کے بعض چوپائے تم پر اس وقت حرام کر دیئے گئے ہیں۔ اس حرمت کی تفصیل بعد میں آئے گی۔

یہ بات قول باری (اُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيْمَةُ الْاَنْعَامِ) کے اجمال کی موجب ہے۔ اس لیے کہ اس حکم سے بعض جانور مستثنیٰ کر دیئے گئے ہیں اس بنا پر ہمارے نزدیک یہ قول باری مجہول المعنی ہو گا اور اس کے الفاظ اجمالاً اباحت اور ممانعت دونوں پر مشتمل ہوں گے اور اس کا حکم بیان اور تفصیل پر موقوف ہو گا۔

جب لفظ میں اجمال اور عموم دونوں کا احتمال ہو جیسا کہ ہم نے ابھی بیان کیا ہے تو ایسی صورت میں ہمارے لیے اسے عموم کے معنوں پر محمول کرنا اولیٰ اور مناسب ترین بات ہو گی کیونکہ اس صورت میں اس کے حکم پر عمل کرنا ممکن ہو گا اور اس عموم سے وہ چیزیں اور جانور مستثنیٰ ہوں گے جن کی تحریم کا قرآن میں ذکر آیا ہے۔ یعنی مردار، خون اور خنزیر وغیرہ۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری (اِلَّا مَا يُتْلٰى عَلَيْكُمْ) مستقبل میں تلاوت یعنی بیان کا مقتضی ہے نہ کہ ماضی میں۔ اس لیے جن چیزوں کی تحریم اس سے پہلے آ چکی ہو گی اس کا بیان اور اس کی تلاوت گویا ہو چکی اس بنا پر آیت میں تلاوت کو اس بیان پر محمول کرنا واجب ہو گا جو بعد میں آنے والی ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس سے وہ تلاوت اور بیان مراد لینا جائز ہے جو ہو چکا ہو اور بعد میں آنے والا بیان مراد لینا بھی جائز ہے۔ اس لیے قرآن کی تلاوت صرف گذرے ہوئے حال تک محدود نہیں ہے کہ اس میں آنے والا حال شامل نہ ہو سکے بلکہ ہم پر مستقبل میں اس کی تلاوت اسی طرح ضروری ہے جس طرح ہم نے ماضی میں اس کی تلاوت کی ہے

اس لیے قرآن کے اس حصے کی جو اس سے پہلے نازل ہو چکا ہے مستقبل میں بھی تلاوت ممکن ہے اس صورت میں آیت کے اندر مذکورہ استثناء کا فائدہ یہ ہو گا کہ اس کے ذریعے مویشی قسم کے ان چوپایوں کے حکم کا باقی رہنا واضح ہو جائے گا جو اس سے پہلے حرام کر دیئے

گئے تھے نیز یہ کہ یہ حکم منسوخ نہیں ہوا۔

لیکن اگر لفظ کو استثنار کے بغیر مطلق رکھا جائے گا۔ جب کہ اس سے پہلے بہت سے چوپایوں کی تحریم کا حکم آچکا ہو تو یہ چیز تحریم کے نسخ کو واجب کر دے گی اور تمام چوپایوں کی اباحت لازم ہو جائے گی۔

قولِ باری (غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ۔ لیکن احرام کی حالت میں شکار کو اپنے لیے حلال نہ کریں) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ بعض لوگوں نے آیت کو ان معنوں پر محمول کیا ہے" سوائے اس کے جو تمھیں بیان کیا جاتا ہے یعنی احرام کی حالت میں شکار کا گوشت کھانا" اس صورت میں (اِلَّا مَا يُتْلٰى عَلَيْكُمْ) کے ذریعے شکار مستثنیٰ ہو گا جسے اللہ تعالیٰ نے احرام باندھنے والوں پر حرام کر دیا ہے۔

لیکن اس تاویل سے دوسرے استثنار یعنی (غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ) کے حکم کا اسقاط لازم آئے گا اور مفہوم کے اعتبار سے اس کی صورت یہ رہ جائے گی" سوائے اس کے جو تمھیں بیان کیا جاتا ہے۔ اور وہ ہے احرام والے پر شکار کی تحریم" اور یہ چیز آیت کی تاویل کے سلسلے میں بے سوچے سمجھے ایک بات اختیار کر لینے کے مترادف ہو گی۔

یہ بات اس چیز کی بھی موجب ہو گی کہ چوپایوں کی اباحت سے استثنار صرف شکار تک ہی محدود رہ جائے گا۔ جبکہ ہمیں یہ معلوم ہے کہ مردار چوپایہ بھی اباحت کے اس حکم سے مستثنیٰ ہے اس لیے یہ تاویل بے معنی ہو گی۔

پھر اس میں ایک پہلو یہ بھی ہے کہ قولِ باری (غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ) یا تو اس استثنار سے مستثنیٰ ہو جائے جو اس کے متصل ہے اس صورت میں یہ مفہوم ہو گا" سوائے اس کے جو تمھیں بیان کیا جاتا ہے مگر یہ کہ تم احرام کی حالت میں شکار اپنے لیے حلال سمجھو" اگر یہ مفہوم مراد ہوتا تو اس سے حالت احرام میں شکار کی اباحت لازم ہو جاتی۔

کیونکہ شکار ممنوع جانوروں اور چیزوں سے مستثنیٰ ہوتا اس لیے کہ اس صورت میں قولِ باری (اِلَّا مَا يُتْلٰى عَلَيْكُمْ) کا مفہوم یہ ہوتا" شکار کے سوا ان جانوروں میں سے جن کا بیان ہو چکا اور اس کی تحریم بعد میں بیان کی جائے گی"۔ یا (غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ) کے معنی یہ ہو جائیں" عقود کی پابندی کرو احرام کی حالت میں شکار کو حلال نہ سمجھتے ہوئے اور تمھارے لیے مویشی قسم کے چوپائے حلال کر دیئے سوائے ان کے جو تمھیں بعد میں بیان کیے جائیں گے"۔

قولِ باری ہے (یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تُحِلُّوْا شَعَآئِرَ اللّٰہِ اے ایمان والو! خدا پرستی کی نشانیوں کو بے حرمت نہ کرو) اس آیت کی تفسیر میں سلف سے کئی اقوال منقول ہیں۔

حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ شعائر سے مراد مناسکِ حج ہیں۔ مجاہد کا قول ہے کہ صفا، مروہ، قربانی کے جانور سب شعائر میں داخل ہیں۔ عطاء کا قول ہے کہ اس سے مراد اللہ کے فرائض ہیں جو اس نے اپنے بندوں کے لیے مقرر کیے ہیں۔

حسن کا قول ہے کہ اللہ کا سارا دین شعائر اللہ ہے۔ کیونکہ قولِ باری ہے (وَمَنْ یُّعَظِّمْ شَعَآئِرَ اللّٰہِ فَاِنَّھَا مِنْ تَقْوَی الْقُلُوْبِ، اور جو شخص اللہ کے شعائر کی تعظیم کرے گا تو یہ تعظیم دلوں کی پرہیزگاری میں سے ہے) آیت میں شعائر اللہ سے اللہ کا دین مراد ہے۔

ایک قول ہے کہ اس سے حرم کے نشانات مراد ہیں اللہ تعالیٰ نے لوگوں کو احرام کے بغیر ان سے آگے جانے کی ممانعت کر دی جب وہ مکہ میں داخل ہونا چاہیں۔ یہ تمام وجوہ آیت کے اندر محتمل ہیں۔

شعائر کی اصل یہ ہے کہ یہ اشعار سے ماخوذ ہے یعنی احساس کی جہت سے معلوم کرانا۔ ومشاعر البدن، یعنی حواس اسی سے ماخوذ ہے۔ مشاعر ان مقامات کو کہتے ہیں جنہیں علامتوں کے ذریعے واضح کیا گیا ہو۔ آپ کہتے ہیں "قد شعرت بہ" (میں نے اسے معلوم کر لیا) قولِ باری (لَا یَشْعُرُوْنَ) کے معنی 'لَا یَعْلَمُوْنَ' کے ہیں۔ یعنی وہ نہیں جانتے ہیں۔

شاعر کا لفظ بھی اسی سے ماخوذ ہے اس لیے کہ وہ اپنی فطانت سے ان چیزوں کا احساس کر لیتا ہے جو دوسرے نہیں کر سکتے۔ جب اس کی اصل وہ ہے جو ہم نے بیان کی ہے تو پھر شعائر علامات کو کہیں گے۔ اس کا واحد شعیرہ ہے جو اس علامت کو کہتے ہیں جس کے ذریعے کسی چیز کا احساس کیا جاتا ہے۔ اور اس کا علم حاصل ہوتا ہے۔

اس لیے قولِ باری (لَا تُحِلُّوْا شَعَآئِرَ اللّٰہِ) اللہ کے دین کے تمام معالم نشانات پر مشتمل ہیں یعنی وہ باتیں جو ہمیں اللہ وحدہٗ نے بتائی ہیں جن کا تعلق دین کے فرائض اور اس کے نشانات سے ہے اور ہمیں یہ حکم دیا ہے کہ ہم ان سے نہ تو تجاوز کریں، نہ ان سے پیچھے رک جائیں اور نہ ہی انہیں ضائع ہونے دیں۔

یہ مفہوم ان تمام معانی کو سمیٹ لے گا جو شعائر کی تاویل میں سلف سے منقول ہیں۔ یہ مفہوم اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ احرام کے بغیر حرم میں داخل ہونے کی ممانعت ہے نیز حرم

میں قتال کے ذریعے اس کے استحلال کی بھی ممانعت ہے اور یہاں پناہ لینے والوں کو قتل کرنا بھی ممنوع ہے۔

یہ چیز صفا اور مروہ کے درمیان سعی کے وجوب پر بھی دلالت کرتی ہے۔ اس لیے کہ یہ دونوں مقامات شعائر اللہ میں داخل ہیں۔ مجاہد سے روایت کے مطابق ان دونوں مقامات کا طواف حضرت ابراہیم علیہ السلام کی شریعت میں داخل تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ نے بھی ان کا طواف کیا تھا اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ یہ شعائر اللہ میں داخل ہیں۔

قول باری ہے (وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ) نہ حرام مہینوں میں سے کسی کو حلال کرلو) حضرت ابن عباسؓ اور قتادہ سے مروی ہے حرام مہینے کو حلال کرنے کا مفہوم یہ ہے کہ ان مہینوں میں سے کسی کے اندر قتال کیا جائے کیونکہ قول باری ہے (يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيْهِ، لوگ آپ سے حرام مہینے کے متعلق پوچھتے ہیں کہ اس میں جنگ کرنا کیسا ہے)۔

پھر فرمایا (قُلْ قِتَالٌ فِيْهِ كَبِيْرٌ، کہہ دو کہ اس میں جنگ کرنا بہت بڑا گناہ ہے) ہم پہلے بیان کرچکے ہیں کہ یہ حکم منسوخ ہوچکا ہے اور ہم نے اس کے نسخ کے قائلین کے اقوال بھی بیان کر دیئے ہیں نیز یہ کہ قول باری (اُقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَيْثُ وَجَدْتُّمُوْهُمْ، مشرکین کو جہاں کہیں بھی پاؤ قتل کر دو) نے اس حکم کو منسوخ کر دیا ہے۔

لیکن عطاء کا قول ہے کہ یہ حکم باقی ہے اور اب بھی اشہر حرم میں قتال کی ممانعت ہے۔ قول باری (وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ) کے معنی مراد کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔ قتادہ کا قول ہے کہ اس سے اشہر حرم مراد ہیں۔ عکرمہ کا قول ہے کہ اس سے ذوالقعدہ، ذوالحجہ، محرم اور رجب مراد ہیں۔

اس کی بھی گنجائش ہے کہ اس سے یہ تمام مہینے مراد ہوں اور اس کی بھی گنجائش ہے کہ لفظ کے اقتضار کی رو سے صرف ایک مہینہ مراد ہو اور لفظ کی دلالت کی جہت سے بقیہ مہینوں کا حکم ازخود معلوم ہوجائے کیونکہ اشہر حرم سب کے سب ایک ہی حکم کے حامل ہیں۔ اس لیے جب ایک کا حکم بیان ہوجائے گا تو سب کے حکم پر ازخود دلالت ہوجائے گی۔

قول باری ہے (وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ، نہ قربانی کے جانوروں پر دست درازی کرو اور نہ ان جانوروں پر ہاتھ ڈالو جن کی گردن میں نذر خداوندی کی علامت کے طور پر پٹے پڑے ہوئے ہیں۔

ہدی ہراس ذبیحہ کو کہتے ہیں جس کے ذریعے تقرب الٰہی حاصل کیا جاتا ہے۔ اسی طرح صدقات پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔ (المبتکرالی الجمعۃ کالمھدی بدنۃ، جمعہ کی نماز کے لیے اوّل وقت پر جانے والا شخص ایک اونٹ قربانی کرنے والے کی طرح ہے)۔

پھر فرمایا: "اس کے بعد جانے والے کا درجہ گائے قربانی کرنے والے کی طرح ہے اس کے بعد والے کا درجہ بکری، اس کے بعد والے کا مرغی اور اس کے بعد والے کا درجہ انڈا قربانی کرنے والے کی طرح ہے"۔ اس حدیث میں آپ نے مرغی اور انڈے کو ہدی کا نام دیا اور اس سے صدقہ مراد لیا۔

اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ "میرا یہ کپڑا ہدی ہے"۔ تو اس پر اس کپڑے کو صدقہ کر دینا لازم ہوگا۔ تاہم ہدی کا اطلاق اونٹ، گائے اور بھیڑ بکریوں کی تینوں اصناف پر ہوتا ہے جنہیں حرم میں لے جاکر ذبح کیا جائے۔

قولِ باری ہے (فَاِنۡ اُحۡصِرۡتُمۡ فَمَا اسۡتَيۡسَرَ مِنَ الۡهَدۡىِ، اور اگر کہیں گھر جاؤ تو جو قربانی میسر آئے اللہ کی جناب میں پیش کرو) سلف سے لے کر خلف تک اہلِ علم کے مابین اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ہدی کا کم سے کم درجہ بکری ہے۔

قولِ باری ہے (مِنَ النَّعَمِ يَحۡكُمُ بِهٖ ذَوَا عَدۡلٍ مِّنۡكُمۡ هَدۡيًاۢ بٰلِغَ الۡكَعۡبَةِ، مویشیوں میں سے جس کا فیصلہ تم میں سے دو عادل آدمی کریں گے اور یہ نذرانہ کعبہ پہنچایا جائے گا) اسی طرح ارشاد ہے (فَمَنۡ تَمَتَّعَ بِالۡعُمۡرَةِ اِلَى الۡحَجِّ فَمَا اسۡتَيۡسَرَ مِنَ الۡهَدۡىِ، جو شخص حج کا زمانہ آنے تک عمرے کا فائدہ اٹھائے وہ حسبِ مقدور قربانی دے)۔

تمام فقہاء کے نزدیک اس کا کم سے کم درجہ بکری ہے۔ ہدی کے اسم کا جب اطلاق ہوتا ہے تو اس کا مفہوم حرم کے اندر درج بالا اصناف ثلاثہ یعنی اونٹ، گائے اور بھیڑ بکریوں کے ذبح کو شامل ہوتا ہے۔

قولِ باری (وَلَا الۡهَدۡىَ) سے مراد اس ہدی پر دست درازی کرنے کی ممانعت ہے جسے حرم میں ذبح کے لیے متعین کر لیا گیا ہو۔ احلال یعنی دست درازی سے مراد یہ ہے کہ قربانی کے سوا اسے کسی اور مصرف میں لایا جائے۔

اس میں اس بات کی دلالت موجود ہے کہ جب ہدی کا مالک اسے بیت اللہ کی طرف لے

پہلے یا نذر وغیرہ کی صورت میں اس نے اس کی ذبح اپنے اوپر واجب کرلی ہو تو اب اس سے انتفاع کی ممانعت ہو جائے گی۔

اسی طرح اس میں یہ دلالت بھی موجود ہے کہ ہدی کے جانور کا گوشت کھانا ممنوع ہے خواہ یہ ہدی نذر کا ہو یا احصار کی بنا پر واجب ہوا ہو یا شکار کے بدلے میں دیا جا رہا ہو۔ ظاہر آیت تو تمتع اور قران کے ہدی کے گوشت کی بھی ممانعت کا تقاضا کرتا ہے۔ کیونکہ ہدی کا اسم ان دونوں قربانیوں کو بھی شامل ہے۔ لیکن چونکہ ان کے گوشت کے جواز پر دلالت قائم ہو گئی ہے اس بنا پر ان کا گوشت کھانا جائز ہے۔

قول باری (وَلَا الْقَلَائِدَ) کے معنی ہیں "اور ان جانوروں پر بھی ہاتھ نہ ڈالو جن کی گردنوں میں پٹے پڑے ہوئے ہیں" قلائد کی تاویل میں سلف سے کئی اقوال منقول ہیں۔ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ اس سے مراد وہ ہدی ہے یعنی قربانی کا جانور ہے جس کے گلے میں پٹہ پڑا ہو۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ ہدی کے بعض جانوروں کی گردنوں میں پٹے ڈالے جاتے ہیں اور بعض کو نہیں ڈالے جاتے۔ اونٹ اور گائے، بیل کو پٹے ڈالے جاتے ہیں اور بھیڑ بکریوں کو نہیں ڈالے جاتے۔ اللہ تعالیٰ نے ہدی یعنی قربانی کے جانور پر دست درازی کی ممانعت کر دی خواہ اس کے گلے میں پٹہ پڑا ہو یا نہ پڑا ہو۔

مجاہد کا قول ہے کہ جب لوگ احرام باندھ لیتے تو حرم کے درختوں کی چھال کا پٹہ بنا کر اپنی اور اپنے ہدی کی گردنوں میں ڈال لیتے تھے یہ چیز ان کے لیے امن کا پروانہ ہوتی۔ اللہ تعالیٰ نے اس شخص یا جانور پر ہاتھ ڈالنے کی ممانعت کر دی جس کی گردن میں اس طرح کا پٹہ پڑا ہو۔ تاہم انسانوں اور ہدی کے سوا دوسرے جانوروں کے بارے میں یہ حکم منسوخ ہو چکا ہے۔

قتادہ سے بھی حرم کے درختوں کی چھال کو پٹہ بنا کر انسانوں اور جانوروں کے گلے میں ڈالنے کے سلسلے میں اس قسم کی روایت ہے۔ بعض اہل علم کا قول ہے کہ (وَلَا الْقَلَائِدَ) سے مراد یہ ہے کہ قربانی کے جانوروں کی گردنوں میں پڑے ہوئے پٹے صدقہ کر دیئے جائیں۔ اور ان سے کوئی فائدہ نہ اٹھایا جائے۔

حسن سے مروی ہے کہ ہدی کے جانور کے گلے میں جوتوں کا پٹہ ڈال دیا جائے گا۔ اگر یہ نہ ملے تو پرانی مشک کے وسط میں سوراخ کر کے اس کے گلے میں ڈالا جائے گا اور پھر اس کا صدقہ کر دیا جائے گا۔ ایک قول ہے کہ اس سے مراد وہ اُون ہے جسے بٹ کر ہدی کے جانور

کے گلے میں ڈال دیا جاتا ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے کہ آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ ہدی کے جانور کو پٹہ ڈالنا بھی قربت اور بندگی ہے اور اس کے ساتھ اس جانور کے ہدی بننے کا حکم متعلق ہوتا ہے وہ اس طرح کہ جانور کے گلے میں پٹہ ڈال کر اسے حرم کی طرف لے جانے کا ارادہ کرلے تو اس سے وہ جانور ہدی بن جاتا ہے۔ اگرچہ اس نے الفاظ کے ذریعے اسے واجب نہ بھی کیا ہو۔

اس بنا پر جو جانور بھی اس صفت پر پایا جائے گا وہ ہدی کہلائے گا اور اب نہ اس پر دست درازی ہوگی اور نہ ہی اس سے فائدہ اٹھانے کی اجازت ہوگی۔ اسے صرف ذبح کرکے اس کا گوشت صدقہ کر دینے کا عمل باقی رہ جائے گا۔ اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ ایسے جانوروں کے پٹوں کا بھی صدقہ کر دیا جائے۔ کیونکہ لفظ میں اس کا احتمال موجود ہے۔

اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے قربانی کے جو اونٹ یمن سے منگوائے تھے ان میں سے بعض کو آپ نے مکہ میں نحر یعنی ذبح کیا تھا اور بقیہ کو ذبح کرنے کے لیے آپ نے حضرت علیؓ کو حکم دیا تھا۔ حضرت علیؓ نے آپ سے یہ فرمایا تھا کہ ان پر پڑے ہوئے کپڑوں اور ان کی مہاروں کو صدقہ میں دے دیا جائے نیز ان میں سے کوئی چیز قصاب کو دینے سے بھی منع فرما دیا تھا اور یہ فرمایا تھا کہ ہم خود اپنے پاس سے قصاب کو اس کی اجرت دیں گے۔

یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ہدی کی سواری، اس کا دودھ دوہنا اور اس کے دودھ کو استعمال میں لانا منع ہے اس لیے کہ قول باری (وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ) ان تمام باتوں کو متضمن ہے اللہ تعالیٰ نے اس کے علاوہ اور مقام پر بھی قلائد کا ذکر اس انداز سے فرمایا ہے جو اس کی قربت یعنی قربانی اور تقرب الٰہی کا ذریعہ ہونے پر دلالت کرتا ہے نیز یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کے ساتھ احکام متعلق ہوتے ہیں۔

جیسا کہ ارشاد باری ہے (جَعَلَ اللّٰهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِّلنَّاسِ وَالشَّهْرَ الْحَرَامَ وَالْهَدْيَ وَالْقَلَائِدَ اللہ نے مکان محترم کعبہ کو لوگوں کے لیے (اجتماعی زندگی کے) قیام کا ذریعہ بنایا اور ماہ حرام اور قربانی کے جانوروں اور قلادوں کو بھی اس کام میں معاون بنا دیا)۔

اگر قربانی کے جانوروں اور قلادوں یعنی پٹوں کے ساتھ حرمتوں اور ان حقوق کا تعلق نہ ہوتا جو صرف اللہ کے لیے ہیں جس طرح کہ ماہ حرام اور کعبۃ اللہ کے ساتھ ان کا تعلق ہے تو اللہ تعالیٰ انہیں ماہ حرام اور کعبہ کے ساتھ یکجا کر کے ان امور کی اطلاع نہ دیتا جو لوگوں کے مفادات

ان کی بھلائیوں اور ان کی اجتماعی زندگی کے قیام کے سلسلے میں ان شعائر میں موجود ہیں۔
حکم نے مجاہد سے روایت کی ہے سورۂ مائدہ میں سے صرف دو آیتیں منسوخ ہوئی ہیں ایک تو یہ آیت (لَا تُحِلُّوْا شَعَآئِرَ اللّٰهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْیَ وَلَا الْقَلَآئِدَ) اسے (اُقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَيْثُ وَجَدْتُّمُوْهُمْ) کی آیت نے منسوخ کر دیا ہے اور دوسری آیت (فَاِنْ جَآءُوْكَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ) جسے (وَاَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ) نے منسوخ کر دیا ہے۔
ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس سے ماہ حرام میں قتال کی تحریم اور ان قلادوں کی منسوخی مراد ہے جو لوگ حرم کے درختوں کی چھال سے پٹے بنا کر اپنے اور اپنے جانوروں کے گلوں میں لٹکا لیتے تھے تاکہ انہیں امن حاصل ہو جائے۔ اس سے قربانی کے جانوروں کے قلادوں کی منسوخی مراد لینا درست نہیں ہے کیونکہ یہ حکم حضور صلی اللہ علیہ وسلم، صحابہ کرام اور تابعین سے نقل متواتر کے ذریعے ثابت اور باقی ہے۔
مالک بن مغول نے عطاء سے قولِ باری (وَلَا الْقَلَآئِدَ) کی تفسیر کے سلسلے میں نقل کیا ہے کہ لوگ جب باہر جاتے تو حرم کے درختوں کی چھال کا قلادہ بنا کر گلے میں ڈال لیتے اس پر یہ آیت نازل ہوئی (لَا تُحِلُّوْا شَعَآئِرَ اللّٰهِ)۔
ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس بات کا امکان ہے کہ اہلِ جاہلیت کے عقائد کے مطابق جو لوگ ایسا کرتے اللہ تعالیٰ نے ان پر دست درازی کرنے سے منع فرما دیا ہو۔ کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے بعد بھی لوگوں کو زمانۂ جاہلیت کی ان باتوں پر برقرار رہنے دیا گیا تھا جو عقل کے خلاف نہیں تھیں یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ان میں سے جن باتوں کو منسوخ کرنے کا ارادہ فرما لیا گیا ان کی منسوخی کا حکم بھیج دیا گیا۔
اس بنا پر اللہ تعالیٰ نے ایسے لوگوں کو پر ہاتھ ڈالنے سے منع فرما دیا تھا۔ جنہوں نے حرم کے درختوں کی چھال قلادہ بنا کر اپنے گلوں میں ڈال رکھی تھی پھر یہ حکم اس بنا پر منسوخ ہو گیا کہ اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو وہ جہاں کہیں بھی تھے امن عطا کر دیا تھا اور مشرکین کے قتل کا حکم دے دیا تھا الا یہ کہ وہ مسلمان ہو جاتے۔
چنانچہ ارشادِ باری ہے (اُقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَيْثُ وَجَدْتُّمُوْهُمْ) اس طرح مشرکین پر حرم کے درختوں کی چھال سے بنے ہوئے قلادوں کی بنا پر دست درازی کی ممانعت کا حکم منسوخ ہو گیا اور دوسری طرف مسلمانوں کو پر سکون صورت حال کی بنا پر ان قلادوں کی ضرورت نہیں رہی تھی۔

اس لیے اس حکم کے باقی رہنے کی کوئی ضرورت نہیں رہی تھی اور صرف قربانی کے جانوروں کو قلائد پہنانے کا حکم باقی رہ گیا تھا۔

ہمیں عبداللہ بن محمد بن اسحاق مروزی نے روایت بیان کی، انہیں حسین بن ابی الربیع جرجانی نے، انہیں عبدالرزاق نے، انہیں ثوری نے شعبی سے کہ سورۂ مائدہ میں صرف ایک آیت منسوخ ہوئی ہے جو یہ ہے (یَآ اَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تُحِلُّوْا شَعَآئِرَ اللّٰهِ)

ہمیں عبداللہ بن محمد نے روایت بیان کی، انہیں حسین بن ابی الربیع جرجانی نے، انہیں عبدالرزاق نے، انہیں معمر نے قتادہ سے قولِ باری (لَا تُحِلُّوْا شَعَآئِرَ اللّٰهِ) تا آخر آیت کے متعلق بیان کیا کہ یہ منسوخ ہو چکی ہے۔

ایک شخص جب حج کے ارادے سے گھر سے چل پڑتا تو گلے میں ببول کی چھال کا پٹہ ڈال لیتا۔ پھر کوئی شخص اس سے تعرض نہ کرتا۔ جب حج سے واپس ہوتا تو بال کا بٹا ہوا قلادہ ڈال لیتا جس کی بنا پر کوئی اسے کچھ نقصان نہ پہنچاتا۔ اس زمانے میں مشرک کو بیت اللہ سے روکا نہیں جاتا تھا۔

چنانچہ مسلمانوں کو ماہِ حرام میں قتال کرنے نیز بیت اللہ کے آس پاس تلوار اٹھانے سے روک دیا گیا تھا۔ پھر اس حکم کو قولِ باری (اُقْتُلُوا الْمُشْرِكِیْنَ حَیْثُ وَجَدْتُّمُوْهُمْ) نے منسوخ کر دیا۔

یزید بن زریع نے سعید سے، انہوں نے قتادہ سے قولِ باری (جَعَلَ اللّٰهُ الْكَعْبَةَ الْبَیْتَ الْحَرَامَ قِیٰمًا لِّلنَّاسِ وَالشَّهْرَ الْحَرَامَ وَالْقَلَآئِدَ) کی تفسیر کے سلسلے میں یہ روایت بیان کی ہے کہ آیت میں مذکورہ امور یعنی بیت اللہ، ماہ حرام اور قلائد کو اللہ تعالیٰ نے زمانہ جاہلیت میں لوگوں کے لیے ایک دوسرے کی زد سے بچنے کے لئے رکاوٹیں بنا دی تھیں۔

چنانچہ حالت یہ تھی کہ زمانہ جاہلیت میں ماہِ حرام کے اندر ایک شخص کا اپنے باپ کے قاتل سے سامنا ہو جاتا تو وہ اس سے تعرض نہ کرتا اور نہ ہی اس کے قریب جاتا۔ اسی طرح اگر ایک شخص ہر قسم کے جرائم کر گزرتا اور پھر حرم میں آ کر پناہ لے لیتا تو نہ اسے کوئی پکڑتا اور نہ ہی اس کے پاس جاتا۔ اس طرح ایک شخص بھوک کی بنا پر جانوروں کی ہڈیاں اور پٹھے کھا رہا ہوتا اور پھر اس حالت میں اس کے پاس سے پٹے والے قربانی کے جانور گذرتے تو وہ انہیں کچھ نہ کہتا اور نہ ہی ان کے قریب جاتا۔

جب کوئی شخص بیت اللہ کے ارادے سے گھر سے نکلتا تو بال کا بٹا ہوا پٹہ اپنے گلے میں

ڈال لیتا جو اسے لوگوں کی دست درازیوں اور زیادتیوں سے محفوظ رکھتا اسی طرح جب اس کی واپسی ہوتی تو اذخر گھاس یا حرم کے درخت کی چھال اپنے گلے میں لٹکا لیتا اور اس طرح لوگوں کے ہاتھوں سے محفوظ ہو جاتا۔

ہمیں جعفر بن محمد واسطی نے روایت بیان کی، انہیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انہیں ابو عبید اللہ نے، انہیں عبداللہ بن صالح نے، معاویہ بن صالح سے، انہوں نے علی بن ابی طلحہ سے انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ آپ نے قول باری (یایھا الذین امنوا لا تحلوا شعائر اللہ) تا آخر آیت کی تفسیر میں فرمایا کہ مسلمان اور مشرکین اکٹھے بیت اللہ کا حج کرتے تھے۔

اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو کسی بھی شخص کو بیت اللہ میں آنے سے روکنے اور اس سے تعرض کرنے سے خواہ وہ مومن ہو یا کافر، منع فرمادیا پھر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی (انما المشرکون نجس فلا یقربوا المسجد الحرام بعد عامھم ھذا، بے شک مشرکین نجس ہیں اس لیے اس سال کے بعد وہ حرم کے قریب نہ آئیں)۔

نیز فرمایا (ما کان للمشرکین ان یعمروا مساجد اللہ شاھدین علی انفسھم بالکفر مشرکین اس لائق ہی نہیں کہ وہ اللہ کی مسجدوں کو آباد کریں جبکہ وہ خود اپنے اوپر کفر کی گواہی دے رہے ہوں)۔

اسحاق بن یوسف نے ابن عون سے روایت کی ہے کہ انہوں نے حسن سے یہ بات پوچھی کہ کیا سورۂ مائدہ کی کوئی آیت منسوخ ہوئی ہے، انہوں نے اس کا جواب نفی میں دیا۔

یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ قول باری (ولا آمین البیت الحرام، نہ ان لوگوں کو چھیڑو جو مکان محترم کعبہ کی طرف جا رہے ہوں) میں حسن کے نزدیک اہل ایمان مراد ہیں کیونکہ اگر اس سے کفار مراد لیے جائیں تو درست نہیں ہوگا اس لیے کہ یہ بات قول باری (فلا یقربوا المسجد الحرام بعد عامھم ھذا) سے منسوخ ہو چکی ہے۔

نیز قول باری (ولا الشھر الحرام) میں ماہ حرام کے اندر قتال کی تحریم بھی منسوخ ہو چکی ہے جیسا کہ ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں۔ البتہ حسن کے نزدیک یہ حکم باقی ہے جیسا کہ عطاء سے بھی روایت کی گئی ہے۔

قول باری ہے (یبتغون فضلا من ربھم و رضوانا، جو اپنے رب کے فضل اور اس کی خوشنودی کی تلاش کرتے ہیں) حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ اس سے تجارت میں منافع مراد ہے۔

جیسا کہ قول باری ہے (لَیْسَ عَلَیْکُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَبْتَغُوْا فَضْلاً مِّنْ رَّبِّکُمْ، تم پر کوئی گناہ نہیں کہ تم اپنے رب کا فضل تلاش کرو) حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ سے حج کے اندر تجارت کے بارے میں پوچھا گیا اس پر یہ آیت نازل ہوئی۔ ہم نے پہلے اس امر کا ذکر کر دیا ہے۔

مجاہد نے (یَبْتَغُوْنَ فَضْلاً مِّنْ رَّبِّهِمْ وَرِضْوَانًا) کی تفسیر میں کہا ہے کہ اس سے اجرت اور تجارت مراد ہے۔

قول باری ہے (وَاِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا، جب تم احرام کھول دو تو شکار کرو) مجاہد، عطاء اور دوسرے حضرات کا قول ہے کہ آیت میں شکار کرنے کا حکم نہیں بلکہ تعلیم یعنی معلوم کرانا ہے کہ اگر کوئی احرام کھولنے والا شکار کرنا چاہے تو کر سکتا ہے اور اگر نہ چاہے تو یہ اس کی مرضی ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت کے ذریعے شکار کرنے پر لگی ہوئی پابندی اٹھا دی گئی ہے جس طرح یہ قول باری ہے (فَاِذَا قُضِیَتِ الصَّلٰوۃُ فَانْتَشِرُوْا فِی الْاَرْضِ وَابْتَغُوْا مِنْ فَضْلِ اللہِ جب جمعہ کی نماز ادا کر لی جائے تو زمین میں بکھر جاؤ اور اللہ کا فضل تلاش کرو)۔

جب اللہ تعالیٰ نے اپنے ارشاد (وَذَرُوا الْبَیْعَ، اور خرید و فروخت چھوڑ دو) کے ذریعے بیع و شرا پر پابندی عائد کر دی تو پھر جمعہ کی ادائیگی کے بعد اپنے اس ارشاد کے ذریعے یہ پابندی ختم کر دی۔ قول باری (وَاِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا) اس امر کو متضمن ہے کہ پہلے احرام موجود تھا کیونکہ احرام کھولنے کی بات اس وقت ہو سکتی ہے جب احرام پہلے موجود ہو۔

یہ امر اس پر دلالت کرتا ہے کہ قول باری (وَلَا الْهَدْیَ وَلَا الْقَلَآئِدَ وَلَآ آٰمِّیْنَ الْبَیْتَ الْحَرَامَ) اس بات کا مقتضی ہے کہ اس کام کو سر انجام دینے والا شخص حالت احرام میں ہو۔

جس سے یہ دلالت ہو گی کہ ہدی یعنی قربانی کے جانور کو ہانک کر لے چلنا اور اس کی گردن میں پٹہ ڈالنا احرام کا موجب ہے۔ قول باری (وَلَآ آٰمِّیْنَ الْبَیْتَ الْحَرَامَ) اس پر دلالت کرتا ہے کہ کسی کے لیے احرام کے بغیر مکہ مکرمہ میں داخل ہونا جائز نہیں ہے۔

کیونکہ قول باری (وَاِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا) اس امر کو متضمن تھا کہ جو شخص بیت اللہ کا ارادہ کرے اس پر احرام باندھنا ضروری ہے پھر وہ احرام کھول دے گا اور اس کے بعد اس کے لیے شکار بھی جائز ہو جائے گا۔

قول باری (وَاِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا) میں احرام کے بعد احلال یعنی احرام کھولنا مراد ہے

اور حرم سے باہر آجانا بھی مراد ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حدود حرم کے اندر شکار کی ممانعت کر دی تھی۔

چنانچہ آپ کا ارشاد ہے (ولا ینفر صیدھا) اور حرم کے اندر شکار کو بھگایا نہیں جائے گا) اس بارے میں سلف اور خلف کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ آیت میں احرام کھولنا اور حدودِ حرم سے باہر نکل آنا دونوں مراد ہیں۔

یہ اس پر بھی دلالت کرتی ہے کہ جو شخص حلق کر کے احرام کھول دے اس کے لیے شکار کرنا جائز ہے اور طواف زیارت کا ابھی باقی ہونا شکار کے لیے مانع نہیں ہے۔

کیونکہ ارشادِ باری ہے (وَاِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا) اور حلق کرانے والا احرام کھول چکا ہے۔ اس لیے کہ حلق یعنی سر مونڈنے کا یہ عمل احرام کھولنے کے لیے کیا گیا تھا۔

قولِ باری ہے (وَلَا یَجْرِمَنَّکُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ اَنْ صَدُّوْکُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اَنْ تَعْتَدُوْا۔ اور دیکھو، ایک گروہ نے جو تمہارے لیے مسجد حرام کا راستہ بند کر دیا ہے تو اس پر تمہارا غصہ تمہیں اتنا مشتعل نہ کر دے کہ تم بھی ان کے مقابلے میں نا روا زیادتیاں کرنے لگو)۔

حضرت ابن عباسؓ اور قتادہ کا قول ہے کہ (وَلَا یَجْرِمَنَّکُمْ کے معنی "لَا یَحْمِلَنَّکُمْ" کے ہیں یعنی "تمہیں ابھار نہ دے"۔ اہلِ لغت کا کہنا ہے "جرمنی زید علی بغضک" کے معنی ہیں "زید نے مجھے تمہاری عداوت پر ابھارا"۔

فراء کا قول ہے کہ اس کے معنی "لا یکسبنکم" کے ہیں۔ کہا جاتا ہے "جرمت علی اھلی" (میں نے اپنے اہل و عیال کے لیے کمائی کی) نیز کہا جاتا ہے "فلان جریمۃ اھلہ" (فلاں شخص اپنے اہل و عیال کے لیے کاسب یعنی کمائی کرنے والا ہے) شاعر کا قول ہے:۔

جریمۃ ناھض فی رأس نیق ترى لعظام ما جمعت صلیبا

یہ عقاب اپنے بچے کو جو اڑنے کے لائق ہوتا ہے پہاڑ کی چوٹی پر اپنے شکار کیے ہوئے پرندوں کا گوشت کھلاتا ہے اور ان پرندوں کی ہڈیاں باقی رہ جاتی ہیں جن سے گودا بہہ رہا ہوتا ہے)

جب کوئی شخص کاٹ ڈالنے کا عمل کرے تو کہا جاتا ہے (جرم، یجرم، جرما) قولِ باری شَنَاٰنُ قَوْمٍ کو نون کے زبر اور سکون دونوں کے ساتھ پڑھا گیا ہے جس نے زبر کے ساتھ اس کی قرأت کی ہے اس نے اسے مصدر قرار دیا ہے اور ماضی، مضارع، مصدر اس طرح ہوں گے "شنئتہ، اشناہ، شناٰنا"۔

شنآن بغض کو کہتے ہیں گویا یوں فرمایا گیا "تمھیں کسی قوم کے ساتھ بغض اس پر نہ ابھارے......" اسی طرح حضرت ابن عباسؓ اور قتادہ سے مروی ہے کہ "کسی قوم کی عداوت" جس نے نون کے سکون کے ساتھ اس کی قرأت کی ہے اس کے نزدیک اس کے معنی بغیض یعنی سخت دشمنی رکھنے والے کے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں مسلمانوں کو کافروں کی زیادتی کی بنا پر جو انہوں نے بیت اللہ میں انہیں جانے سے روک کر کی تھی، حق سے تجاوز کر کے ظلم و تعدی پر اتر آنے سے منع فرمادیا۔

اس کی مثال حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے (ادالامانۃ الی من ائتمنک ولا تخن من خانک، جس شخص نے تمھارے پاس امانت رکھی اس کی امانت اسے واپس کردو۔ اور جو شخص تمھارے ساتھ خیانت کرے تم اس کے ساتھ خیانت نہ کرو)۔

قول باری ہے (وَتَعَاوَنُوْا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوٰى، جو کام نیکی اور خدا ترسی کے ہیں ان میں سب سے تعاون کرو) ظاہر آیت اس بات کا مقتضی ہے کہ ہر اس کام میں تعاون کرنا واجب ہے جس میں اللہ کی طاعت ہو کیونکہ اللہ کی اطاعتوں کو بر کہا جاتا ہے۔

قول باری ہے (وَلَا تَعَاوَنُوْا عَلَى الْاِثْمِ وَالْعُدْوَانِ، اور جو کام گناہ اور سرکشی کے ہیں ان میں کسی سے تعاون نہ کرو) آیت میں معاصی کے اندر دوسروں کے ساتھ تعاون کی نہی ہے

تین چیزیں صریحاً حرام ہیں

قول باری ہے (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيْرِ، تم پر مردار، خون اور سؤر کا گوشت حرام کردیا گیا ہے) تا آخر آیت۔ میتہ اس جانور کو کہتے ہیں جس کی روح ذبح کے عمل کے بغیر نکل چکی ہو، کیونکہ حلال جانور کے گوشت کی اباحت کے لیے ہم پر ذبح کی شرط عائد کی گئی ہے۔

خون اگر بہایا گیا ہو تو وہ حرام ہوگا کیونکہ قول باری ہے (قُلْ لَّاۤ اَجِدُ فِیْ مَاۤ اُوْحِیَ اِلَیَّ مُحَرَّمًا عَلٰى طَاعِمٍ یَّطْعَمُهٗۤ اِلَّاۤ اَنْ یَّكُوْنَ مَیْتَةً اَوْ دَمًا مَّسْفُوْحًا، آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) ان سے کہہ دیں کہ جو وحی میرے پاس آئی ہے اس میں تو میں کوئی ایسی چیز نہیں پاتا جو کسی کھانے والے پر حرام ہو الا یہ کہ وہ مردار ہو یا بہایا ہوا خون ہو) تا آخر آیت۔

جگر اور تلی یہ دو خون مستثنیٰ ہیں

ہم نے اس پر سورۂ بقرہ میں روشنی ڈالی ہے۔ بہائے ہوئے خون کے حرام ہونے کی یہ بھی دلیل ہے کہ تمام اہلِ اسلام کا جگر اور تلی کی اباحت پر اتفاق ہے حالانکہ یہ دونوں خون ہیں۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا بھی ارشاد ہے (احلت لی میتتان ودمان، میرے لیے دو مردار اور دو خون حلال کر دیئے گئے ہیں) دو خون سے آپ کی مراد جگر اور تلی ہے۔

اللہ تعالیٰ نے ان دونوں کو مباح کر دیا کیونکہ یہ بہائے ہوئے خون نہیں ہیں، یہ چیز ہر اس خون کی اباحت پر دلالت کرتی ہے جو بہایا ہوا نہ ہو۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے گن کر دو خون کو مباح قرار دیا تو یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ ان کے ماسوا کی ممانعت ہے اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات غلط ہے اس لیے کہ کسی چیز کو تعداد پر منحصر کر دینا اس پر دلالت نہیں کرتا کہ اس کے ماسوا کا حکم اس کے برعکس ہوگا۔ اس کے ساتھ یہ بات بھی ہے کہ ان دونوں کے ماسوا ایسا خون بھی ہے جس کی اباحت میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

یہ وہ خون ہے جو جانور کو ذبح کرنے کے بعد اس کے گوشت کے درمیان باقی رہ جائے اسی طرح وہ خون بھی مباح ہے جو جانور کی رگوں میں رہ جائے۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ دو خون کو عدد کے اندر محصور کر دینا اور خصوصیت کے ساتھ ان کا ذکر کر دینا اس کا مقتضی نہیں ہے کہ ان کے علاوہ خون کی بقیہ تمام صورتوں کی ممانعت ہے۔

نیز اللہ تعالیٰ نے جب (اَوْ دَمًا مَّسْفُوْحًا) فرمایا پھر ارشاد ہوا (وَالدَّمَ) تو اس میں الف اور لام معہود کے لیے ہوگا اور یہ وہ خون ہوگا جو ایک خاص صفت کے ساتھ موصوف ہوگا اور وہ صفت یہ ہے کہ بہایا ہوا خون ہو۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (احلت لی میتتان ودمان) قول باری (قُلْ لَّآ اَجِدُ فِیْمَآ اُوْحِیَ اِلَیَّ مُحَرَّمًا عَلٰی طَاعِمٍ یَّطْعَمُهٗٓ اِلَّآ اَنْ یَّكُوْنَ مَیْتَةً اَوْ دَمًا مَّسْفُوْحًا) کے مقتضیٰ کی تاکید کے طور پر وارد ہوا کیونکہ یہ دونوں خون بہائے ہوئے نہیں ہیں۔

اگر حدیث کا ورود اس معنی میں نہ ہوتا تو بہائے ہوئے خون تک تحریم کی تحدید پر آیت کی دلالت ہی کافی ہوتی، دوسرا کوئی خون اس میں داخل نہ ہوتا اور اس طرح جگر اور تلی غیر محرم رہتے۔

قولِ باری (وَلَحْمَ الْخِنْزِیْرِ) سور کی چربی، اس کی ہڈیوں اور اس کے جسم کے سارے اجزار کی تحریم کو شامل ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ گوشت کے ساتھ ملی ہوئی چربی کو بھی لفظ کا اقتضار شامل ہے کیونکہ لحم کا اسم اسے بھی شامل ہوتا ہے۔

اس بارے میں فقہار کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ نے صرف گوشت کا ذکر کیا ہے اس لیے کہ گوشت ہی سب سے زیادہ فائدے کی چیز ہوتا ہے۔ نیز جب سور کی تحریم مبہم تھی تو یہ بات اس کے تمام اجزار کی تحریم کی مقتضی ہے جس طرح مردار اور خون کا معاملہ ہے۔ ہم نے سور کے بال اور اس کی ہڈیوں کا حکم پہلے بیان کر دیا ہے۔

غیر اللہ کے نام کا ذبیحہ بھی حرام ہے

قولِ باری ہے (وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللهِ بِهِ، وہ جانور جو خدا کے سوا کسی اور کے نام پر ذبح کیا گیا ہو) ظاہر آیت ہر اس جانور کی تحریم کا مقتضی ہے جس پر غیر اللہ کا نام لیا گیا ہو۔ اس لیے اہلال اظہار ذکر اور نام لینے کو کہتے ہیں۔ اس کی اصل نومولود کا استہلال ہے یعنی رونے کی آواز جو پیدائش کے وقت پیدا ہونے والے کے منہ سے نکلتی ہے

اسی سے اہلال المحرم (احرام باندھنے والے کا تلبیہ کے ساتھ آواز بلند کرنا) بھی ہے۔ اس لیے یہ لفظ اس جانور کی تحریم کو شامل ہوگا جس پر ذبح کرنے دقت بتوں کے نام لیے گئے ہوں جیساکہ زمانہ جاہلیت میں عربوں کا طریقہ تھا۔ نیز یہ اس جانور کی تحریم کو بھی شامل ہوگا جس پر غیر اللہ کا نام لیا گیا ہو خواہ وہ کوئی نام ہو۔

یہ بات اس کی موجب ہے کہ اگر کسی جانور کو زید یا عمرو کے نام سے ذبح کیا جائے تو وہ ذبیحہ نہیں کہلائے گا یہ چیز اس بات کی بھی موجب ہے کہ بسم اللہ نہ پڑھنا بھی جانور کی تحریم کو واجب کر دیتا ہے۔ اس لیے کہ ذبیحہ پر زید کا نام لینے اور سرے سے بسم اللہ چھوڑ دینے کے درمیان کسی نے فرق نہیں کیا۔

قولِ باری ہے (وَالْمُنْخَنِقَةُ، اور وہ جو گلا گھٹ کر مر گیا ہو) حسن، قتادہ، سدی اور ضحاک سے مروی ہے کہ اس سے مراد وہ جانور ہیں جو شکاری کے لگائے ہوئے پھندے میں گھٹ کر مر جائے، اس معنی میں عبایہ بن رفاعہ کی حدیث ہے جو انہوں نے حضرت رافع بن خدیجؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (ذکوا بکل شیئ الا السن والظفر، دانت

اور ناخن کے سوا ہر چیز سے جانور کو ذبح کر سکتے ہیں۔

ہمارے نزدیک اس سے مراد وہ دانت اور ناخن ہیں جو اپنی جگہ قائم ہوں، اکھڑے ہوئے نہ ہوں۔ اپنی جگہ قائم دانت اور ناخن کے ذریعے ذبح کی صورت میں جانور گھٹ کر مر جانے والے جانور کے معنی میں ہو جائے گا۔

قول باری ہے (وَالْمَوْقُوذَةُ ، وہ جانور جو چوٹ کھا کر مرا ہو) حضرت ابن عباسؓ، حسن، قتادہ ضحاک اور سدی سے مروی ہے کہ اس سے مراد وہ جانور ہے جسے لکڑی وغیرہ سے ضرب لگائی گئی ہو حتیٰ کہ اس کی موت واقع ہو جائے۔ کہا جاتا ہے " وقذہ ، یقذہ ، وقذا " (جب کسی کو کوئی ایسی ضرب لگائی جائے کہ ہلاکت کے قریب پہنچ جائے)۔

موقوذہ میں ہر وہ جانور بھی داخل ہے جسے ذبح کے علاوہ کسی اور صورت سے ہلاک کر دیا گیا ہو۔ ابو عامر عقدی نے زہیر بن محمد سے روایت کی ہے، انہوں نے زید بن اسلم سے انہوں نے حضرت ابن عمرؓ سے کہ جو جانور بندق درخت کے پھل کے ذریعے ہلاک کر دیا گیا ہو وہ موقوذہ ہے۔

شعبہ نے قتادہ سے، انہوں نے عقبہ بن صہبان سے، انہوں نے حضرت عبداللہ بن مغفلؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خذف یعنی انگلیوں یا گوپھن کے ذریعے کنکر مارنے سے منع فرمایا ہے۔ آپ نے فرمایا (انھا لا تنکاء العدو ولا تصید الصید ولکنھا تکسر السن وتفقاء العین ، یہ نہ تو دشمن کو زخمی کرتا ہے، نہ ہی کسی جانور کا شکار کرتا ہے لیکن دانت کو توڑ دیتا ہے اور آنکھ کو پھوڑ دیتا ہے)۔

اس کی نظیر وہ روایت ہے جو ہمیں محمد بن بکر نے بیان کی انہیں ابو داؤد، انہیں محمد بن عیسیٰ نے انہیں جریر نے منصور سے، انہوں نے ابراہیم سے، انہوں نے ہمّام سے، انہوں نے حضرت عدی بن حاتمؓ سے، حضرت عدیؓ کہتے ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ اگر میں کسی جانور پر معراض (بغیر پر کے تیر، جس کا درمیانی حصہ موٹا ہو) چلاؤں اور وہ شکار کو لگ جائے تو کیا میں اس کا گوشت کھا سکتا ہوں؟ آپ نے فرمایا "جب تم معراض چلاؤ اور اس پر بسم اللہ پڑھ لو، وہ شکار کو لگ جائے اور اس کے جسم کو پھاڑ دے تو اس کا گوشت کھا لو لیکن اگر وہ عرضاً شکار کو لگ جائے اور شکار مر جائے تو اس کا گوشت نہ کھاؤ"۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انہیں عبداللہ بن احمد نے، انہیں ہشیم نے

مجالد، زکریا اور ان کے علاوہ دوسروں سے، ان سب نے شعبی سے، انہوں نے حضرت عدی بن حاتمؓ سے کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے معراض کے ذریعے شکار کیے ہوئے جانور کے متعلق دریافت کیا، آپ نے فرمایا: "اگر شکار کو اس کی دھار لگ گئی ہو اور اس کے جسم کو پھاڑ گئی ہو تو اسے کھالو، اگر عرضاً لگی ہو اور جانور مر گیا ہو تو یہ وقیذ یعنی چوٹ کھا کر مر جانے والا جانور ہے اس کا گوشت نہ کھاؤ۔"

آپ نے اس جانور کو جسے بے پر کا تیر عرضاً لگا ہو اور زخم نہ ہوا ہو، موقوذہ قرار دیا خواہ اسے ذبح کرنے کی قدرت نہ بھی حاصل ہوئی ہو۔ اس میں یہ دلیل موجود ہے کہ شکار کے ذبح کی شرط زخم ہونا اور اس سے خون جاری ہونا ہے۔ خواہ اسے اس کے ذبح کی قدرت حاصل نہ بھی ہوئی ہو اور ذبیحہ کی تمام شرطیں پوری نہ بھی کر سکا ہو۔

قولِ باری (وَالْمَوْقُوْذَۃُ) کا عموم ان دونوں صورتوں کے لیے عام ہے۔ یعنی پہلی صورت جس میں ایسے جانور کو ذبح کرنے کی قدرت حاصل ہو جائے اور دوسری صورت جس میں ذبح کرنے کی قدرت حاصل نہ ہو سکے۔ ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انہیں احمد بن محمد بن النضر نے، انہیں معاویہ بن عمر نے، انہیں زائدہ نے، انہیں عاصم بن ابی النجود نے، زر بن حبیش سے، انہوں نے کہا کہ میں نے حضرت عمر بن الخطابؓ کو یہ فرماتے ہوئے سنا تھا کہ "لوگو! ہجرت کرو اور اخلاص نیت کے ساتھ ہجرت کرو، نیت کی درستی کے بغیر صرف ہجرت کرنے والوں کے ساتھ مشابہت اختیار نہ کرو، خرگوش کو لاٹھی یا پتھر مار کر شکار کرنے اور ذبح کیے بغیر کھا لینے سے بچو، البتہ اسے ذبح کر لو، تمھارے پاس ایسا کرنے کے لیے نیزے اور تیر ہیں۔"

قولِ باری ہے (وَالْمُتَرَدِّیَۃُ، وہ جانور جو بلندی سے گر کر مرا ہو) حضرت ابن عباسؓ حسن، ضحاک اور قتادہ سے مروی ہے کہ اس سے مراد وہ جانور ہیں جو کسی پہاڑ کی چوٹی سے یا کسی کنویں میں گر کر مر گیا ہو۔

مسروق نے حضرت ابن مسعود سے روایت کی ہے کہ اگر تم پہاڑ پر موجود کسی جانور کو تیر مارو اور پھر وہ مر جائے تو اسے نہ کھاؤ کیونکہ مجھے اندیشہ ہے کہ شاید اوپر سے نیچے لڑھکنے کی بنا پر وہ مر گیا ہو۔

اسی طرح اگر کسی پرندے پر تیر چلاؤ اور وہ تیر لگنے سے کسی کنویں میں گر پڑے تو

اسے نہ کھاؤ کیونکہ مجھے اندیشہ ہے کہ وہ ڈوب کر مر گیا ہو۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جب حضرت ابن مسعودؓ کی بیان کردہ پہلی صورت میں تیر لگنے کے علاوہ ایک اور سبب یعنی اوپر سے نیچے کی طرف لڑھکنا بھی پایا گیا تھا اس لیے اس کا گوشت کھانے سے ممانعت کردی گئی۔

دوسری صورت یعنی پانی میں ڈوب جانے کی بھی یہی کیفیت ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی اس قسم کی روایت موجود ہے۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انہیں احمد بن محمد بن اسماعیل نے انہیں ابن عرفہ نے، انہیں ابن المبارک نے عاصم الاحول سے، انہوں نے شعبی سے، انہوں نے حضرت عدی بن حاتمؓ سے کہ انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے شکار کے متعلق پوچھا تھا تو آپ نے جواب میں ارشاد فرمایا تھا۔(اذا رمیت بسهمك وسميت فكل ان قتل الا ان تصيبه في الماء فلا تدري ايما قتله۔

جب تم نے شکار پر تیر برساتے وقت بسم اللہ پڑھ لیا ہو اور پھر وہ تیر اسے لگا ہو جس کی وجہ سے وہ شکار ہلاک ہو گیا ہو تو اس کا گوشت کھالو، لیکن اگر تمھیں تمھارا یہ شکار پانی میں پڑا ہوا ملا ہو تو اس کا گوشت نہ کھاؤ کیونکہ تم نہیں جانتے کہ تمھارے تیر اور پانی میں سے کون سی چیز اس کی ہلاکت کا سبب بنی ہے)۔

اس کی نظیر وہ روایت ہے جو کتے کے ذریعے شکار کیے ہوئے جانور کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے۔ آپ نے فرمایا (اذا ارسلت كلبك المعلم وسميت فكل وان خالطه كلب آخر فلا تاكل۔

جب تم شکار پر اپنے سدھائے کتے کو چھوڑتے وقت بسم اللہ پڑھ لو تو ایسے شکار کا گوشت کھالو، اگر تمھارے کتے کے ساتھ کوئی دوسرا کتا بھی اس شکار کو پکڑنے میں شریک ہو گیا تو پھر شکار کا گوشت نہ کھاؤ)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شکار کے گوشت کی ممانعت کردی جس کی ہلاکت میں تیر کے ساتھ ایک اور سبب بھی شامل ہو گیا تھا جس سے ذبح کے سوا اور ذریعے سے موت واقع ہوتا عین ممکن تھا یعنی شکار کا پانی میں گر جانا یا شکاری کتے کے ساتھ کسی اور کتے کا شریک ہو جانا وغیرہ۔

حضرت ابن مسعودؓ نے پہاڑ پر سے نیچے کی طرف لڑھک کر آنے والے شکار کو کھانے کی ممانعت کی ہے کیونکہ اس کی ہلاکت کے اندر اباحت اور ممانعت کے دونوں اسباب اکٹھے ہوگئے تھے۔ حضرت ابن مسعودؓ نے ممانعت کے سبب کا اعتبار کر کے اس کے مطابق حکم لگا دیا۔ اباحت کے سبب کا اعتبار نہیں کیا۔

اسی طرح اگر ایک مسلمان کسی مجوسی کے ساتھ مل کر کوئی شکار ہلاک کرتا یا ذبح کر لیتا ہے تو اس کا گوشت نہیں کھایا جائے گا۔

اباحت و ممانعت جمع ہو جائیں تو ممانعت کو پیشِ نظر رکھ کر حکم لگایا جائے گا

جن تمام صورتوں کا ہم نے اوپر بیان کیا ہے وہ اس فقہی اصول کی بنیاد ہیں کہ جب اباحت اور ممانعت دونوں کے اسباب کسی صورت کے اندر اکٹھے ہو جائیں گے تو ممانعت کے سبب کو سامنے رکھ کر اس صورت کے متعلق حکم لگایا جائے گا، اباحت کے سبب کو نظر انداز کر دیا جائے گا۔

قولِ باری ہے (وَالنَّطِيحَةُ، اور وہ جانور جو ٹکر کھا کر مرا ہو) حسن، ضحاک، قتادہ اور سدّی سے مروی ہے کہ اس سے مراد وہ جانور ہے جسے کسی دوسرے جانور نے سینگ یا ٹکر ماری ہو جس کی بنا پر اس کی موت واقع ہو گئی ہو۔

بعض کا قول ہے کہ اس سے مراد ٹکر مارنے والا جانور ہے جو ٹکر مارنے کے بعد خود مر جائے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس لفظ کا اطلاق دونوں پر ہو سکتا ہے اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ ایک جانور دوسرے کو ٹکر مار کر خود ہلاک ہو جائے یا دوسرے کی ٹکر لگنے سے اس کی موت واقع ہو جائے۔

قولِ باری ہے (وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ، اور جسے کسی درندے نے پھاڑا ہو) اس کے معنی ہیں ایسا جانور جس میں سے درندے نے کھا لیا ہو اور اس بنا پر اس کی موت واقع ہو گئی ہو۔ یہاں گویا لفظ "حتی یموت" محذوف ہے جس جانور کو کوئی درندہ ہلاک کر کے اس کا کچھ حصہ کھا جاتا عرب کے لوگ اسے "اکیلۃ السبع" (درندے کا کھایا ہوا کہتے ہیں) اس کے ڈھر کے باقی رہ جانے والے حصے کو بھی یہی نام دیا جاتا تھا۔

ابو عبیدہ کا قول ہے کہ (مَا أَكَلَ السَّبُعُ) کے معنی یہ ہیں: "ایسا جانور جسے درندہ کھا جائے۔"

اور اس کا کچھ حصہ باقی رہنے دے۔ ایسا جانور اس درندے کا شکار یعنی فریسہ کہلاتا ہے۔ اس آیت میں جن تمام صورتوں میں متعلقہ جانور کا گوشت کھانے سے روک دیا گیا ہے اس سے مراد یہ ہے کہ اس جانور کی اس کی بنا پر موت واقع ہو گئی ہو۔

زمانہ جاہلیت میں عرب کے لوگ اس قسم کے تمام جانوروں کا گوشت کھا لیا کرتے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کے لیے یہ تمام جانور حرام کر دیئے اور اس کے ذریعے یہ بتا دیا کہ ان اسباب کی بنا پر موت واقع ہو جانے کی صورت میں مرنے والے جانور کا گوشت حرام ہو جاتا ہے بشرطیکہ اس کی موت سے پہلے انسان نے ذبح کا عمل اس پر جاری نہ کیا ہو۔

قول باری ہے (اِلَّا مَا ذَکَّیۡتُمۡ) سوائے اس جانور کے جسے تم نے زندہ پا کر ذبح کر لیا ہو) یہ بات تو واضح ہے کہ آیت میں مذکور استثناء بعض صورتوں کی طرف ہے تمام صورتوں کی طرف نہیں۔ اس لیے کہ قول باری (حُرِّمَتۡ عَلَیۡکُمُ الۡمَیۡتَۃُ وَالدَّمُ وَلَحۡمُ الۡخِنۡزِیۡرِ وَمَاۤ اُہِلَّ لِغَیۡرِ اللّٰہِ بِہٖ) کی طرف استثناء کے راجع نہ ہونے کے بارے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔

کیونکہ یہ صورتیں ایسی ہیں کہ شرعی ذبح کا عمل ان پر جاری نہیں ہو سکتا اور نہ ہی اس کا کوئی فائدہ ہو سکتا ہے جبکہ استثناء کا حکم یہ ہوتا ہے کہ اس کا رجوع اس امر کی طرف ہوتا ہے جو اس سے متصل ہوتا ہے۔ اور یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ آیت میں وارد لفظ (اَلۡمُنۡخَنِقَۃُ) سے قبل کے حصے کی طرف یہ راجع نہیں ہے۔ اس لیے ماقبل کے حصے میں عموم کا لفظ بحالہ باقی رہے گا اور استثناء اس حکم کی طرف راجع ہو گا جس کا ذکر قول باری (وَالۡمُنۡخَنِقَۃُ) سے شروع ہوا ہے۔ کیونکہ حضرت علیؓ، حضرت ابن عباسؓ، حسن اور قتادہ سب سے مروی ہے کہ اگر آیت کے اس حصے میں مذکورہ کوئی جانور اس حالت میں مل جائے کہ اس کی آنکھوں کی پتلیاں حرکت کرتی ہوں نیز اس کی دم بھی ہل رہی ہو اور پھر اسے ذبح کر دیا جائے تو اس کا گوشت کھانا جائز ہو گا۔

بعض کا یہ قول بھی مروی ہے کہ استثناء قول باری (وَمَاۤ اَکَلَ السَّبُعُ) کی طرف راجع ہے اس سے قبل کی طرف راجع نہیں ہے کیونکہ استثناء کے متصل یہی قول ہے لیکن یہ تاویل بے معنی ہے اس لیے کہ سلف کا جس بات پر اتفاق ہے وہ اس کے خلاف ہے۔

اس کے ساتھ یہ بات بھی ہے کہ اگر درندہ کسی چوپائے کے جسم کا ایک ٹکڑا نکال کر کھا جائے یا کوئی بکری پہاڑ سے نیچے کی طرف لڑھک جائے لیکن اس سے وہ قریب الموت نہ ہو پھر اس کا مالک اسے ذبح کر لے تو اس کے گوشت کی حلت کے بارے میں کوئی

اختلاف نہیں ہے۔

یہی حکم ٹکر مارنے یا کھانے والے جانور کا ہے اور اس کا بھی جس کا آیت میں اس کے ساتھ ذکر آیا ہے اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ استثناء ان تمام چیزوں کی طرف راجع ہے جن کا ذکر قول باری (وَالْمُنْخَنِقَةُ) سے شروع ہوا ہے۔

قول باری (اِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ) استثناء منقطع ہے جس کے معنی ہیں "لکن ماذکیتم" (لیکن وہ جانور جنہیں تم نے ذبح کر لیا ہو) جس طرح یہ قول باری ہے (فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ اٰمَنَتْ فَنَفَعَهَا اِيْمَانُهَا اِلَّا قَوْمَ يُوْنُسَ، چنانچہ کوئی بستی ایمان نہ لائی کہ اس کا ایمان لانا اسے نفع پہنچاتا بجز قوم یونس کے) اس کے معنی ہیں "لکن قوم یونس" (لیکن قوم یونسؑ)۔

اسی طرح قول باری ہے (طٰهٰ مَا اَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْاٰنَ لِتَشْقٰى اِلَّا تَذْكِرَةً لِّمَنْ يَّخْشٰى، طٰہٰ۔ ہم نے آپ پر قرآن اس لیے نازل نہیں کیا کہ آپ تکلیفیں اٹھائیں بلکہ یہ تو نصیحت ہے اس کے لیے جو ڈرتا ہو) اس کے معنی ہیں "لکن تذکرۃ لمن یخشیٰ" (لیکن یہ تو نصیحت ہے اس کے لیے جو ڈرتا ہو) قرآن مجید میں اس کے بہت سے نظائر ہیں۔

خیالات ائمہ۔

چوٹ کھا کر مر جانے والے جانور کی ذبح کے مسئلے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ امام محمد نے اصل یعنی مبسوط کے اندر لڑھک کر نیچے آ جانے والے جانور کے متعلق لکھا ہے کہ اگر مرنے سے پہلے ذبح کر لیا گیا ہو تو اس کا کھانا جائز ہوگا، موقوذہ، نطیحہ اور اس جانور کا بھی یہی حکم ہے جسے درندے نے پھاڑ دیا ہو۔

امام ابو یوسف سے املا کے طور پر منقول ہے کہ جب جانور اس حال کو پہنچ جائے کہ اس میں وہ زندہ بچ نہیں سکتا تو موت سے پہلے ذبح کے باوجود بھی اس کا گوشت نہیں کھایا جائے گا۔ ابن سماعہ نے امام محمد سے ذکر کیا ہے کہ اگر جانور ایک آدھ دن زندہ رہ جائے اور پھر اسے ذبح کر لیا جائے تو اس کا گوشت حلال ہوگا لیکن اگر وہ اتنی دیر تک زندہ رہا جتنی دیر تک ایک ذبح شدہ جانور زندہ رہتا ہے تو ذبح ہو جانے کے باوجود بھی اس کا گوشت نہیں کھایا جائے گا۔ انہوں نے یہ استدلال کیا ہے کہ ابولولو کے ہاتھوں حضرت عمرؓ کو مہلک زخم آئے تھے لیکن اس حالت میں بھی آپ کے تمام عہود اور احکامات درست تسلیم کیے گئے۔ اگر کوئی شخص

حضرت عمرؓ کو اس حالت میں قتل کر دیتا تو اس پر قصاص واجب ہو جاتا۔

امام مالک کا قول ہے کہ اگر جانور کو ایسی حالت میں ذبح کر لیا جائے کہ اس کی سانس آ جا رہی ہو اور آنکھوں سے دیکھ بھی رہا ہو تو اس کا گوشت کھایا جائے گا حسن بن صالح کا قول ہے کہ اگر اس کی حالت ایسی ہو جس کے ساتھ زندہ رہنے کا ہرگز کوئی امکان نہ ہو تو ذبح کیے جانے کے باوجود اس کا گوشت نہیں کھایا جائے گا۔

اوزاعی کا قول ہے کہ جب اس میں زندگی کی رمق باقی ہو اور پھر اسے ذبح کر لیا جائے تو اس کا گوشت کھایا جائے گا۔ اگر شکار کیا ہوا جانور ذبح کر لیا جائے تو اس کا گوشت نہیں کھایا جائے گا۔

لیث کا قول ہے کہ جب جانور زندہ ہو لیکن درندے نے اس کا پیٹ پھاڑ کر آنتیں وغیرہ باہر نکال دی ہوں تو اس کا گوشت کھایا جائے گا البتہ جو حصے اس کے دھڑ سے جدا ہو چکے ہوں وہ نہیں کھائے جائیں گے۔

امام شافعی کا قول ہے کہ درندے نے جب بکری کا پیٹ پھاڑ دیا ہو اور ہمیں یہ یقین ہو جائے کہ اگر اسے ذبح نہ کیا جائے تو یہ مر جائے گی پھر اسے ذبح کر لیا جائے تو اس کا گوشت حلال ہو گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قولِ باری (اِلَّا مَا ذَکَّیۡتُمۡ) اس کی ذبح کا مقتضی ہے جب تک اس کے اندر زندگی باقی رہے۔ اس لیے اس جیسے زخمی جانور کے زندہ رہنے یا نہ رہنے کی صورت کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں پڑے گا یا زیادہ عرصے یا کم عرصے تک زندگی کے امکان کے لحاظ سے بھی کوئی فرق نہیں ہو گا

اس طرح حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ اگر ایسے جانور کے جسم کے کسی حصے میں حرکت موجود ہو اور اسے ذبح کر لیا جائے تو اس کو ذبح کرنا درست ہو گا پھر فقہاء کا اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ چوپایوں کو جب مہلک امراض لاحق ہو جائیں جن کی وجہ سے وہ لمبی یا مختصر مدت تک زندہ رہیں تو ان کی ذبح ان کا گوشت حلال کر دے گی اسی طرح اوپر سے نیچے لڑھک جانے والے جانور اور اسی قسم کے دوسرے جانوروں کا بھی یہی حکم ہو گا۔ واللہ اعلم۔

ذکاۃ یعنی شرعی ذبح کی شرط

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (اِلَّا مَا ذَکَّیۡتُمۡ) ایک اسم شرعی ہے جس پر کئی معانی کا ورود ہوتا ہے۔ ایک تو ذبح کا مقام اور کٹ جانے والے حصے اور رگیں، دوسرا ذبح کا آلہ۔ تیسرا مذہب، چوتھا یاد ہوتے کی صورت میں بسم اللہ پڑھنا، یہ تمام معانی اس وقت مراد ہوں گے جب جانور پر قابو ہونے کی صورت میں اسے ذبح کیا جا رہا ہو۔

مچھلی کا تذکیہ

مچھلی کی شرعی ذبح کسی خارجی سبب کی بنا پر موت واقع ہونے کے ساتھ ہو جاتی ہے لیکن جو مچھلی اپنی موت آپ مر جائے تو وہ مذکیٰ نہیں ہوتی یعنی اسے کھانا درست نہیں۔ ہم نے سورۂ بقرہ میں مر کر پانی کی سطح پر آجانے والی مچھلی کے بارے میں بحث کرتے ہوئے اس پر روشنی ڈالی ہے جس جانور کو ذبح کرنا مقدور میں ہو اس کے ذبح کا مقام سینے کے اوپر کے حصے سے لے کر دونوں جبڑوں تک ہے۔ امام ابوحنیفہ نے جامع صغیر میں کہا ہے کہ حلق کے پورے حصے یعنی اوپر، نیچے اور درمیان کے مقام پر ذبح کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

ذبح کی چار رگیں ہیں

جن حصوں اور رگوں کا کٹ جانا واجب ہے وہ اوداج کہلاتے ہیں یہ چار ہیں۔ حلقوم نرخرہ، اور وہ دو رگیں جن کے درمیان حلقوم اور نرخرہ ہوتے ہیں۔ جب ذبح کرنے والا یہ چاروں اجزاء کاٹ دے گا تو ذکاۃ کا عمل سنت کے مطابق مکمل ہو جائے گا۔

لیکن اگر یہ عمل اس سے کم ہو اور اس نے ان چار اجزاء میں تین کو قطع کر دیا تو اس سلسلے

ہیں بشر بن الولید نے امام ابو یوسف سے روایت کی ہے کہ امام ابو حنیفہ نے فرمایا "جب اکثر اوداج یعنی گردن کی اکثر رگیں کٹ جائیں تو اس کا گوشت کھایا جائے گا لیکن اگر تین کٹ جائیں تو بھی اس کا گوشت حلال ہوگا خواہ کسی جانب سے یہ قطع ہو جائیں۔

امام ابو یوسف اور امام محمد کا بھی یہی قول ہے۔ پھر امام ابو یوسف نے اس کے بعد یہ بھی فرمایا کہ جب تک حلقوم، نرخرہ اور دو میں سے ایک رگ کٹ نہ جائے اس وقت تک اس کا گوشت نہ کھاؤ۔

امام مالک اور لیث بن سعد کا قول ہے کہ شرعی ذکاۃ کے لیے گردن کی رگوں اور حلقوم کے کٹ جانے کی ضرورت ہوتی ہے اگر ان میں سے کوئی چیز کٹنے سے رہ جائے تو اس کا گوشت جائز نہیں ہوگا، امام مالک نے نرخرے کا ذکر نہیں کیا۔

سفیان ثوری کا قول ہے کہ اگر گردن کی رگیں کٹ جائیں اور حلقوم رہ جائے تو کوئی حرج نہیں۔

امام شافعی کا قول ہے کہ شرعی ذبح میں کم سے کم جس کا جواز ہے وہ حلقوم اور نرخرے کی قطع ہے۔ دونوں رگیں بھی کٹ جانی چاہئیں۔ کبھی انسان اور چوپائے کی یہ دونوں رگیں کھینچ لی جاتی ہیں لیکن پھر بھی یہ دونوں زندہ رہتے ہیں۔ اس لیے اگر یہ دونوں نہ کٹیں اور نرخرہ نیز حلقوم کٹ جائے تو ذبح جائز ہو جائے گی

ہم نے یہ کہا ہے کہ ذکاۃ یعنی شرعی ذبح کا مقام سینے کا بالائی حصہ یعنی لبہ ہے تو اس کی وجہ وہ روایت ہے جو ابو قتادہ الحرانی نے حماد بن سلمہ سے انہوں نے ابو العشراء سے، انہوں نے اپنے والد سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ذکاۃ کے متعلق سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا (فی اللبۃ والحلق، سینے کے بالائی حصے اور حلق میں) پھر فرمایا (لو طعنت فی فخذھا اجزأ عنک، اگر تم اس کی ران میں نیزہ مارو تو بھی کافی ہوگا)۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اس ارشاد سے یہ مراد لیا ہے ران میں نیزہ مارنا اس وقت کافی ہوگا جب جانور کی ذبح کے مقام پر قدرت نہ ہو۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ فقہا کا اس میں اختلاف نہیں ہے کہ ذبح کرنے والے کو ان چار اجزاء کا قطع کر دینا جائز ہے۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ ذکاۃ شرعی میں ان کا قطع ہونا شرط ہے۔ اگر یہ بات اس طرح نہ ہوتی تو ان کو قطع کرنا جائز نہ ہوتا۔ کیونکہ ان چاروں کو قطع

کرنے میں جانور کو زیادہ الم ہوتا ہے جس کی وجہ ایسی چیز ہے جو شرعی ذبح کی صحت کے لیے شرط نہیں ہے۔

اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ ذبح کرنے والے پر ان چاروں کو قطع کرنا ضروری ہے۔ تاہم امام ابو حنیفہ کا قول ہے کہ اگر ان میں سے اکثر قطع ہو گئے تو ذبح جائز ہو جائے گی اگرچہ واجب کی حد تک پہنچنے میں کوتاہی لازم آئے گی۔

اس کے جواز کی وجہ یہ ہے کہ اس نے اکثر کو قطع کر دیا اور اس جیسے امور میں اکثر کو کُل کے قائم مقام سمجھ لیا جاتا ہے جس طرح اگر جانور کی دم اور اس کے کان کا اکثر حصہ کٹا ہوا ہو تو اسے قربانی کے لیے ناقابل قرار دینے کے مسئلے میں پوری دم اور کان کٹا سمجھ لیا جاتا ہے۔

امام ابو یوسف نے ایک رگ، حلقوم اور نرخرہ کے قطع کو ذکاۃ کی صحت کی شرط قرار دیا ہے۔ جبکہ امام ابو حنیفہ نے ایک رگ، حلقوم اور نرخرہ میں سے ایک کو قطع کرنے اور حلقوم اور نرخرہ اور ایک رگ کو قطع کرنے کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے کیونکہ ذکاۃ کی صحت کے لیے ان چاروں کو قطع کرنے کا حکم ہے۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی ہے، انہیں ابو داؤد نے، انہیں ہناد بن السری نے اور ابن المبارک کے آزاد کردہ غلام حسن بن عیسیٰ نے، ان دونوں نے ابن المبارک سے، انہوں نے معمر سے، انہوں نے عمرو بن عبداللہ سے، انہوں نے عکرمہ سے، انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے، (ابن عیسیٰ نے سند میں حضرت ابو ہریرہؓ کے نام کا بھی اضافہ کیا ہے) دونوں صحابیوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے شریطۃ الشیطان سے منع فرمایا ہے۔

(ابن عیسیٰ نے اپنی روایت میں ان الفاظ کا بھی اضافہ کیا ہے، وھی التی تذبح فیقطع الجلد ولا یفری الاوداج ثم تترک حتی تموت، یہ وہ جانور ہے جسے ذبح کرتے وقت صرف کھال کاٹ لی جائے لیکن اوداج قطع نہ کی جائیں پھر اسے چھوڑ دیا جائے کہ وہ تڑپ تڑپ کر جان دے دے)۔

یہ روایت اس پر دلالت کرتی ہے کہ ذبح کرنے والے کے لیے اوداج یعنی حلقوم، نرخرہ اور دو رگیں قطع کرنا ضروری ہے۔

امام ابوحنیفہ نے سعید بن مسروق سے روایت کی ہے، انہوں نے عبایہ بن رفاعہ سے اور انہوں نے حضرت رافع بن خدیجؓ سے اور آپ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ (کل ما انہر الدم وافری الاوداج ما خلا السن والظفر، دانت اور ناخن کے سوا ہر اس چیز سے جو خون بہا دے اور اوداج کو قطع کر دے یا پھاڑ دے)۔

ابراہیم نے اپنے والد سے، انہوں نے حضرت حذیفہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (اذبحوا بکل ما افری الاوداج و ھراق الدم ما خلا السن والظفر، دانت اور ناخن کے سوا ہر اس چیز سے ذبح کرو جو اوداج کو قطع کر دے اور خون بہا دے)۔

یہ تمام روایات اس بات کی موجب ہیں کہ اوداج کو قطع کرنا ذکاۃ میں شرط ہے۔ اوداج کے اسم کا حلقوم، نرخرہ اور ان دونوں کے پہلو میں واقع دو رگوں پر اطلاق ہوتا ہے۔

فصل

جو جانور مقدور میں ہوں اُن کا آلۂ ذبح

آلۂ ذبح ہر وہ چیز ہے جو اوداج کو قطع کر دے اور خون بہا دے، ایسے آلہ کے استعمال میں کوئی حرج نہیں، اس کے ذریعے ذکاۃ یعنی شرعی ذبح درست ہوتی ہے۔

تاہم ہمارے اصحاب نے اکھڑے ہوئے ناخن، ہڈی، سینگ اور دانت سے ذبح کرنے کو مکروہ کہا ہے۔ کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے (داما غید ذلک خلا باس بہ، ان کے سوا دوسرے آلات کے ذریعے ذبح کرنے میں کوئی حرج نہیں) یہ روایت جامع صغیر میں مذکور ہے۔

امام ابو یوسف نے املاء میں کہا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی چھال کے ذریعے ذبح کرے اور اوداج کو قطع کر کے خون بہا دے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ اسی طرح اگر کسی لکڑی کے ذریعے یا میخ کے ذریعے یا چری ہوئی لکڑی کے ذریعے یا سخت قسم کے پتھر کے ذریعے ذبح کرے تو اس میں بھی کوئی حرج نہیں، لیکن ہڈی، دانت اور ناخن کے ذریعے ذبح کرنا منع ہے۔

اس بارے میں احادیث اور آثار موجود ہیں۔ اگر کسی شخص نے اپنے دانت یا ناخن کے ذریعے ذبح کیا تو ایسا ذبیحہ مردار ہوگا اور اس کا کھانا حلال نہیں ہوگا۔ کتب اصول کے اندر ان کا قول ہے کہ اگر کسی نے اپنے دانت یا ناخن سے ذبح کیا تو وہ قاتل ہوگا ذابح نہیں ہوگا۔

امام مالک کا قول ہے کہ ہر ایسی چیز جو خواہ ہڈی ہو یا کچھ اور، جانور کے گلے پر رکھ کر پھیرے اور اوداج کو قطع کر دے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ سفیان ثوری کا قول ہے کہ دانت اور ناخن کے سوا ہر وہ چیز جو اوداج کو پھاڑ دے اور قطع کر دے اس کے ساتھ ذکاۃ کا عمل مکمل ہو جائے گا۔

اوزاعی کا قول ہے کہ سمندر کی سیپ سے جانور ذبح نہیں کیا جائے گا۔ حسن بن صالح

سینگ، دانت، ناخن اور ہڈی کے ذریعے ذبح کو مکروہ کہتے تھے۔ لیث بن سعد کا قول ہے کہ ہڈی، دانت، اور ناخن کے سوا ہر وہ چیز جو خون بہا دے، اس کے ساتھ ذبح کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ امام شافعی نے ناخن اور دانت کو اس سے مستثنیٰ کر دیا ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ناخن اور دانت سے ذبح کرنے کی ممانعت اس وقت ہوگی جب یہ دونوں چیزیں اپنے فطری مقامات پر قائم ہوں۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ناخنوں کے متعلق فرمایا ہے کہ حبشیوں کی چھریاں ہیں، حبشہ کے لوگ ایسے ناخن کے ساتھ ذبح کرتے ہیں جو اپنے اصلی مقام پر موجود ہوتا ہے اور اکھڑا ہوا نہیں ہوتا۔

حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ اس قسم کی ذبح دراصل گلا گھونٹنا ہے۔ ابوالبشر کہتے ہیں کہ میں نے عکرمہ سے سخت پتھر کے ذریعے ذبح کرنے کے متعلق پوچھا تو انہوں نے کہا کہ اگر پتھر دھار دار ہو لیکن اوداج کو پھاڑ تو نہ سکے بلکہ اس کے ٹکڑے ٹکڑے کر دے تو ایسے ذبیحہ کا گوشت کھالو۔ عکرمہ نے اس میں یہ شرط عائد کر دی کہ دھار دار پتھر اوداج کو پھاڑ نہ سکے لیکن اس کے ٹکڑے ٹکڑے ضرور کر دے۔ دانت اور ناخن جو اکھڑے ہوئے نہ ہوں ان کے ذریعے ذبح کی صورت میں اوداج کے نہ تو ٹکڑے ہوتے ہیں اور نہ ہی انہیں پھاڑا جاتا ہے اس لیے ان کے ذریعے ذبح درست نہیں ہوتی۔ لیکن دانت اور ناخن اگر اپنی جگہوں سے اکھڑ چکے ہوں اور پھر یہ اوداج کو پھاڑ دیں تو کوئی حرج نہیں ہے۔ تاہم ہمارے اصحاب نے ان کے ذریعے ذبح کو مکروہ کہا ہے کیونکہ یہ کند چھری کی طرح ہوتے ہیں اسی بنا پر انہوں نے سینگ اور ہڈی کے ذریعے ذبح کو مکروہ سمجھا ہے۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انہیں ابو داؤد نے، انہیں مسلم بن ابراہیم نے، انہیں شعبہ نے خالد الحذاء سے، انہوں نے ابو قلابہ سے، انہوں نے ابوالاشعث سے اور انہوں نے حضرت شداد بن اوسؓ سے، انہوں نے فرمایا میں نے حضور صلی اللہ سے دو خصلتوں کے متعلق سنا ہے، آپ نے فرمایا: "ان اللہ کتب الاحسان علی کل شیٔ فاذا قتلتم فاحسنوا، قال غیر مسلم فاحسنوا القتلۃ واذا ذبحتم فاحسنوا الذبح ولیحد احدکم شفرتہ ولیرح ذبیحتہ۔ اللہ تعالیٰ نے ہر کام احسن طریقے سے سرانجام دینا لازم کر دیا ہے۔ اس لیے جب تم کسی کو قتل کرو تو احسن طریقے سے کرو، مسلم کے سوا دوسروں نے اس لفظ کا اضافہ کیا ہے، احسن طریقے سے قتل کرو، جب تم ذبح کرو تو احسن طریقے سے ذبح کرو، ذبح کرنے والا اپنی چھری تیز کرلے اور اپنے ذبیحہ کو راحت دے دے)۔

ہمارے اصحاب نے اکھڑے ہوئے دانت یا ہڈی یا سینگ یا اس جیسی کسی اور چیز سے ذبح کو اس لیے مکروہ سمجھا ہے کہ یہ کند چھری کی طرح ہوتی ہے اور اس سے جانور کو جو تکلیف ہوتی ہے ذکاۃ کی صحت میں اس کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انہیں ابو داؤد نے، انہیں موسیٰ بن اسماعیل نے انہیں حماد بن سلمہ نے سماک بن حرب سے، انہوں نے مری بن قطری سے، انہوں نے حضرت عدی بن حاتم سے کہ انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا "اللہ کے رسول! اگر ہم سے کسی شخص کو کوئی شکار ہاتھ آجائے اور اسے ذبح کرنے کے لیے اس کے پاس چھری نہ ہو تو آپ کا کیا خیال ہے کہ کسی سخت پتھر سے یا لاٹھی کے کنارے سے اسے ذبح کرلے؟"

اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "جس چیز سے چاہو خون کو بہنے دو اور اللہ کا نام لے لو"۔ نافع کی روایت ہے جو انہوں نے کعب بن مالک سے اور انہوں نے اپنے مالک سے کی اور انہوں نے اپنے والد سے کہ ایک سیاہ رنگ لونڈی نے سخت پتھر کے ذریعے بکری ذبح کرلی۔ حضرت کعبؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا تذکرہ کیا، آپ نے اس کا گوشت کھالینے کی اجازت دے دی۔

سلیمان بن یسار نے حضرت زید بن ثابتؓ سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسی ہی روایت کی ہے۔ حضرت رافع بن خدیجؓ کی حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا: ما انہر الدم وذکر اسم اللہ علیہ فکلوا الا ما کان من سن وظفر،

ہر ایسا آلہ جو خون بہادے، اس پر اللہ کا نام لیا گیا ہو اس ذبیحہ کا گوشت کھالو، مگر جو جانور دانت یا ناخن کے ذریعے ذبح کیا گیا ہو اس کا گوشت نہ کھاؤ۔

فصل

جو جانور مقدور سے باہر ہوں ان کا حکم

اوپر جو کچھ ہم نے ذکر کیا ہے وہ ایسے جانور کے متعلق ہے جس کے ذبح کی قدرت ہو اس کی ذکاۃ میں ذبح کے مقام اور آلۂ ذبح کے سلسلے میں ان باتوں کا اعتبار کیا جائے گا جو ہم نے بیان کئے ہیں۔

لیکن جس جانور کی ذبح مقدور میں نہ ہو تو اس کی ذکاۃ اسے ایسی چیز مارنے کے ذریعے ہوگی جو اسے زخمی کر دے اور خون بہا دے یا اس پر شکاری کتا یا پرندہ چھوڑ کر ہوگی جو اسے زخمی کر دے۔ ایسی چیز سے اس کی ذبح نہیں ہوگی جو اس سے ٹکرائے یا اس کی ہڈی توڑ دے۔ لیکن اس چیز کی دھار نہ ہو اور دھار کے بغیر ہی وہ چیز اسے زخمی کر دے۔

اس بارے میں ہمارے نزدیک اس جانور کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہے جو اصل کے اعتبار سے شکار کی طرح محفوظ اور ہمارے قابو سے باہر ہو، یا اصل کے اعتبار سے چوپایا ہو اور پھر اس میں جنگلی جانوروں والی عادات پیدا ہو گئی ہوں اور بدک کر ہمارے قابو سے باہر ہو گیا ہو یا ایسی جگہ گر گیا ہو جہاں اسے ذبح کرنا ممکن نہ ہو۔

البتہ اس سلسلے میں فقہاء کے اندر دو باتوں میں اختلاف رائے ہے ایک تو اس شکار کے بارے میں جسے کسی ایسی چیز سے مارا جائے جو اسے زخمی نہ کر سکے اور وہ مر جائے۔

ہمارے اصحاب، امام مالک اور سفیان ثوری کا قول ہے کہ اگر بے پروں والا تیر اسے عرضاً لگا ہو تو ذبح کیے بغیر اس کا گوشت نہیں کھایا جائے گا۔ سفیان ثوری نے کہا ہے کہ اگر تم شکار کو پتھر یا بندوق یا درخت کا پھل مارو تو میں اسے مکروہ سمجھوں گا مگر یہ کہ تم اسے ذبح کر لو۔

ہمارے اصحاب کے نزدیک پتھر اور بندق کے پھل کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے اوزاعی کا بے پروں والے تیر سے کیے ہوئے شکار کے متعلق قول ہے کہ اس کا گوشت کھا

لیا جائے گا خواہ وہ تیر اس شکار کے جسم میں گھس جائے اور گڑھا بن جائے یا نہ بنے۔

ثوری کا قول ہے کہ حضرت ابوالدرداءؓ، فضالہ بن عبیدؓ، ابن عمرؓ اور مکحول اس میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے حسن بن صالح کا قول ہے کہ اگر پتھر شکار کے جسم میں گھس جائے تو اس کا گوشت کھالو، بندوق درخت کا پھل ایسا نہیں کر سکتا۔

امام شافعی کا قول ہے کہ اگر تیر شکار کے جسم میں گھس جائے یا اس کی دھار سے اس کا جسم کٹ جائے تو شکار کا گوشت کھا لیا جائے گا۔ اگر بے پروں کے تیر کے بوجھ سے شکار زخمی ہو گیا تو وہ وقیذ یعنی چوٹ کھا کر مرنے والا جانور شمار ہو گا۔ اگر شکاری جانوروں نے شکار کو پکڑ کر ہلاک کر دیا تو اس کے متعلق دو قول ہیں۔

ایک تو یہ کہ جب تک شکار زخمی نہ ہو گیا اس وقت تک اس کا گوشت نہیں کھایا جائے گا کیونکہ قول باری ہے (مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ، ان شکاری جانوروں میں سے جنہیں تم نے سدھایا ہو) دوسرا قول یہ ہے کہ ایسا شکار حلال ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہمارے اصحاب، امام مالک اور امام شافعی کے مابین اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ شکاری کتا اگر شکار کو ٹکر مار کر ہلاک کر دے تو اس کا گوشت نہیں کھایا جائے گا۔

دوسری بات جس کے اندر فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہے کہ ایسا جانور جو اصل کے اعتبار سے ہمارے قابو سے باہر اور محفوظ نہ ہو مثلاً کوئی اونٹ یا بیل، گائے وغیرہ بدک کر جنگلی جانوروں کی طرح ہو جائے یا کوئی جانور کنوئیں میں گر جائے تو اس صورت میں ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر اس کی ذبح ممکن نہ ہو اور قابو سے باہر ہو تو اسے شکار کی طرح ہلاک کر دیا جائے گا اور وہ درست ذبیحہ ہو گا۔

سفیان ثوری اور امام شافعی کا بھی یہی قول ہے۔ امام مالک اور لیث بن سعد کا قول ہے کہ ایسے جانور کا گوشت اسی وقت حلال ہو گا جب اسے ذکاۃ کی تمام شرائط کے تحت ذبح کر دیا جائے گا۔

حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابن عمرؓ، علقمہ، اسود اور مسروق سے ہمارے اصحاب کے قول کی طرح اقوال منقول ہیں۔ اس سے پہلے ان آثار کا تذکرہ ہو چکا ہے جو ہمارے اصحاب کے قول کی تائید میں ہیں کہ شکار کی ذکاۃ کی شرط یہ ہے کہ اسے

دھار دار چیز سے زخمی کر دیا گیا ہو اسی طرح معراض یعنی بے پر کے تیر کے متعلق آثار کا ذکر ہوا ہے کہ اگر اس کی دھار شکار کو لگ جائے گی تو اس کا گوشت حلال ہوگا اور اگر عرضاً لگے گا تو گوشت کھایا نہیں جائے گا۔

کیونکہ اس صورت میں یہ شکار وقیذ ہوگا یعنی اس کی موت چوٹ کھا کر واقع ہوئی ہوگی۔ کیونکہ قول باری ہے (وَالْمَوْقُوذَةُ) اس لیے ہر ایسا شکار جو زخمی نہ کیا جا سکے وہ وقیذ ہے اور ظاہر کتاب اور سنت کی رو سے اس کا گوشت حرام ہے۔

قتادہ کی روایت میں ہے جو انہوں نے عقبہ بن صہبان سے کی ہے، اور انہوں نے حضرت عبداللہ بن مغفلؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خذف یعنی گوپھن یا انگلیوں کے درمیان کنکر رکھ کر مارنے سے منع فرمایا ہے۔ آپؐ نے فرمایا تھا کہ اس طرح پھینکا ہوا کنکر نہ تو دشمن کو زخمی کر سکتا ہے نہ شکار کر سکتا ہے البتہ دانت کو توڑ سکتا اور آنکھ کو پھوڑ سکتا ہے۔

یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ اس جیسی چیز سے لگا ہوا زخم ذکاۃ کا ہم معنی نہیں ہے کیونکہ اس میں دھار نہیں ہوتی ہے وہ زخم جو ذکاۃ کے حکم میں ہوتا ہے وہ صرف کسی دھار دار چیز سے لگتا ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ حضور صلی اللہ علیہ نے بے پروں والے تیر کے متعلق فرمایا کہ اگر اس کی دھار شکار کو لگے اور شکار کے جسم میں گھس جائے تو اس کا گوشت کھا لو اور اگر عرضاً لگے تو اس کا گوشت نہ کھاؤ۔ آپ نے اس حکم میں زخمی کرنے یا نہ کرنے کا کوئی اعتبار نہیں کیا۔

یہ چیز اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اس حکم میں آلے کا اعتبار کیا جائے گا اور ذکاۃ کی صحت کے حکم کے سلسلے میں آلے کا دھار دار ہونا ہی معیار ہے۔ اس طرح گوپھن یا انگلیوں کے ذریعے پھینکے ہوئے کنکر کے بارے میں آپ کا یہ ارشاد کہ "یہ شکار نہیں کر سکتا" اس پر دلالت کرتا ہے کہ اگر آلۂ شکار میں دھار نہیں ہوگی تو ذکاۃ کی صحت کا اعتبار ساقط ہو جائے گا۔

اگر کوئی اونٹ یا اس جیسا اور کوئی جانور بدک جائے اور جنگلی جانوروں والی عادات پیدا کر لے یا کوئی جانور کنوئیں میں گر جائے۔ تو اس کی حیثیت شکار کی طرح ہو جاتی ہے اور اس کی ذکاۃ کی وہی صورت ہوتی ہے جو شکار کی ہے۔

اس پر یہ روایت دلالت کرتی ہے جو ہمیں عبدالباقی بن قانع نے بیان کی، انہیں بشر بن موسیٰ نے، انہیں سفیان نے عمرو بن سعید بن مسروق سے، انہوں نے اپنے والد، انہوں نے

عبایہ بن رفاعہ سے انہوں نے حضرت رافع بن خدیجؓ سے وہ فرماتے ہیں کہ ہمارا ایک اونٹ بدک گیا اور بھاگ کر ہمارے قابو سے باہر ہو گیا ہم نے اس پر تیر چلائے پھر ہم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے متعلق دریافت کیا تو آپ نے فرمایا۔

"ان اونٹوں میں اوابد یعنی وحشی اور بدک جانے والے ہوتے ہیں جس طرح جنگلی جانوروں میں ہوتے ہیں اس لیے اگر کوئی اونٹ بدک جائے اور بھاگ کر قابو سے باہر ہو جائے تو اسے ذبح کرنے کا یہی طریقہ اختیار کرو اور اس کا گوشت کھالو۔"

سفیان کہتے ہیں کہ اس روایت میں ایک راوی اسماعیل بن مسلم نے ان الفاظ کا بھی اضافہ کیا ہے کہ" ہم نے اس پر اس قدر تیر چلائے کہ اسے نڈھال کر دیا" یہ بات تیروں کے ذریعے ہلاک ہونے کی صورت میں اس کے گوشت کی اباحت پر دلالت کرتی ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ذکاۃ کی شرط کے بغیر اس کی اباحت کر دی تھی۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انہیں ابوداؤد نے، انہیں احمد بن یونس نے، انہیں حماد بن سلمہ نے ابوالعشراء سے، انہوں نے اپنے والد سے، وہ کہتے کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا" اللہ کے رسول! کیا ذکاۃ بالائی حصے یعنی لبّہ کے بغیر اور کسی جگہ نہیں ہوتی؟" اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:" اگر تم اس کی ران پر نیزہ مارو گے تو یہ بھی کافی ہوگا۔"

یہ ارشاد اس صورت پر محمول ہے جبکہ اسے ذبح کرنا مقدور میں نہ ہو کیونکہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ جس جانور کی ذبح مقدور کے اندر ہوتی ہے اس کی ران پر نیزہ مارنے سے ذبح کا عمل وقوع پذیر نہیں ہوتا۔

عقلی نقطۂ نظر سے ہمارے قول کی صحت پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ شکار پر تیر چلا کر اسے ہلاک کر دینا سب کے نزدیک اس کی ذکاۃ ہے اس صورت کو ذکاۃ قرار دینے والا سبب دو باتوں میں سے ایک ہوگا یا تو وہ ذبیحہ شکار کی جنس سے ہوگا یا اس کی ذبح مقدور سے باہر ہو گی۔

اب جبکہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ شکار جب زندہ ہاتھ آجائے تو اس کی ذکاۃ ذبح کے سوا اور کسی صورت کے ذریعے نہیں ہو سکتی جس طرح اس جانور کی ذکاۃ کا مسئلہ جو شکار کی جنس میں سے نہ ہو۔ اس سے یہ دلالت حاصل ہوتی ہے کہ اس حکم کا تعلق اس جانور کی ذکاۃ

سے تعلق نہیں ہے جو شکار کی جنس میں سے ہوتا ہے بلکہ حکم کا تعلق اس بات سے ہوتا ہے کہ اس کی ذبح کا اس صورت میں مقدور نہیں ہوتا جب وہ بدکا ہوا اور بھاگا ہوا ہو۔

اس لیے یہ ضروری ہو گیا۔ یہی حکم شکار کے سوا دوسرے جانوروں کی ذبح کو بھی لاحق ہو جائے جب وہ جانور اس حال کو پہنچ جائے اس لیے کہ دونوں میں مشترکہ علت پائی جاتی ہے جس کی بنا پر شکار کے جانور کو ہلاک کرنے کا یہ طریقہ ذکاۃ قرار پایا تھا۔

ایسا شکار جس کے جسم کا ایک حصہ قطع ہو کر الگ ہو جائے اس کے متعلق فقہاء کا اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب اور ثوری کا قول ہے کہ اگر اس کے دو برابر ٹکڑے ہو گئے ہوں تو دونوں ٹکڑے حلال ہوں گے اگر سر کی طرف سے تیسرا حصہ قطع ہو گیا ہو تو یہ حلال ہو گا لیکن اگر سرین کی طرف سے ایک تہائی کٹ کر علیحدہ ہو گیا ہو تو اسے نہیں کھایا جائے گا۔ البتہ سر کی طرف باقیماندہ دو تہائی حصہ حلال ہو گا یہی ابراہیم نخعی اور مجاہد کا قول ہے۔

ابن ابی لیلیٰ اور لیث کا قول ہے کہ اگر شکار کا ایک حصہ قطع ہو گیا اور اسی ضرب سے شکار مر گیا تو دونوں حصے حلال ہوں گے امام مالک کا قول ہے کہ جب شکار کی کمر کاٹ دے یا اس کی گردن مار دے تو اس شکار کا سارا گوشت حلال ہو گا۔ لیکن اگر ران الگ کر دے تو ران نہیں کھائی جائے گی باقی حصہ کھایا جائے گا۔ اوزاعی کا قول ہے کہ اگر اس کی سرین علیحدہ کر دے تو علیحدہ کیا ہوا حصہ نہیں کھایا جائے گا اور باقی ماندہ حصہ حلال ہو گا اور اگر درمیان سے اسے دو حصوں میں قطع کر دے تو سارا گوشت کھایا جائے گا۔

امام شافعی کا قول ہے کہ اگر اس کے دو ٹکڑے ہو گئے ہوں تو سارا گوشت کھایا جا سکے گا خواہ ایک ٹکڑا چھوٹا اور دوسرا بڑا ہو۔ اگر ایک ٹانگ یا ایک دست یا ایسا حصہ کاٹ کر علیحدہ کر دیا ہو جس کے بعد اس جانور کے لیے ایک گھنٹہ یا اس سے زائد وقت زندہ رہنا ممکن ہو اس کے بعد پھر اسے ہلاک کر دے تو اس صورت میں جسم سے علیحدہ ہو جانے والا حصہ جبکہ جانور ابھی زندہ ہو نہیں کھایا جائے گا اور جو حصے علیحدہ نہیں ہوئے ان کو استعمال میں لایا جائے گا اگر پہلی دفعہ قطع ہونے کے وقت جانور مر گیا ہو تو دونوں حصے کھائے جا سکیں گے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انہیں ابوداؤد نے، انہیں عثمان بن ابی شیبہ نے، انہیں ہاشم بن القاسم نے انہیں عبدالرحمٰن بن دینار نے زید بن اسلم سے، انہوں نے عطاء بن یسار سے، انہوں نے ابو واقدؓ سے کہ حضور صلی اللہ

علیہ وسلم نے فرمایا۔

(ما قطع من البھیمۃ وھی حیۃ فھی میتۃ، چوپائے کا جو حصہ اس سے علیحدہ کر دیا گیا ہو جبکہ چوپایہ ابھی زندہ ہو تو اس کا یہ حصہ مردار ہوگا) آپ کا یہ حکم صرف اس قلیل حصے کو شامل ہوگا جو ذبح کے مقام کے علاوہ جسم کے کسی اور مقام سے علیحدہ ہو گیا ہو۔

اس لیے کہ اگر کسی نے شکار کی گردن میں ضرب لگا کر سر علیحدہ کر دیا ہو تو سارا شکار حلال ہوگا اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ جسم سے علیحدہ ہونے والا حصہ ذبح کے مقام کے علاوہ کسی اور جگہ سے علیحدہ ہوا ہو۔

اور یہ بات اس کے کم تر حصے کو شامل ہوتی ہے اس لیے کہ اگر اس نے آدھا حصہ کاٹ دیا ہو یا سر کی طرف سے تہائی حصہ الگ کر دیا ہو تو ان صورتوں میں وہ رگیں کٹ جائیں گی جنہیں ذبح کی صورت میں کاٹنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ یہ گلے کی رگیں، حلقوم اور نرخرہ ہیں اس لیے سارا جانور ذبیحہ ہو جائے گا۔

لیکن اگر اس نے سرین کی طرف سے ایک تہائی حصہ الگ کر دیا ہو تو اس صورت میں وہ رگیں نہیں کٹیں گی جن کا کٹ جانا ذکاۃ میں شرط ہے۔ اس لیے جو حصہ علیحدہ ہو گیا ہوگا وہ مردار کے حکم میں ہوگا۔

کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (ما بان من البھیمۃ وھی حیۃ فھو میتۃ) سر کے ساتھ متصل حصہ سارے کا سارا مذکّی ہوتا ہے جس طرح اگر اس کی ٹانگ قطع کر دے یا ذبح کے مقام کے علاوہ کسی اور جگہ سے اسے زخمی کر دے اور اس کے جسم کا کوئی حصہ الگ نہ ہو تو ذبح کے مقام پر ذکاۃ کا عمل متعذر ہونے کی بنا پر ان صورتوں میں ذکاۃ کا عمل مکمل ہو جائے گا۔

فصل

مذہب کا جہاں تک تعلق ہے تیر چلانے والے یا شکار پکڑنے والے کا مسلمان یا اہل کتاب میں سے ہونا ضروری ہے۔ ہم اس پر آگے چل کر مزید روشنی ڈالیں گے۔ تسمیہ کا مفہوم یہ ہے کہ ذبح کے وقت یا تیر چلانے وقت یا شکار پر کتے اور شکاری جانور چھوڑنے وقت اللہ کا نام لیا جائے بشرطیکہ شکاری کو اللہ کا نام لینا یاد ہو۔

لیکن اگر بھول جائے تو بسم اللہ نہ کہنے سے کوئی نقصان نہیں ہو گا۔ اس پر بھی ہم اس کے مقام پر پہنچ کر مزید روشنی ڈالیں گے۔

قول باری ہے (وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ ، اور وہ جانور جو کسی آستانے پر ذبح کیا گیا ہو) مجاہد، قتادہ اور ابن جریج سے منقول ہے کہ نصب سے مراد وہ پتھر ہیں جو کھڑے کر دیئے جاتے اور ان کی پوجا شروع کر دی جاتی اور چڑھاوے چڑھنے لگتے اور جانور قربان کیئے جاتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے ان آستانوں پر ذبح شدہ جانور کو کھانے سے منع فرما دیا اس لیئے کہ اس پر غیر اللہ کا نام لیا گیا ہے۔

نصب اور صنم یعنی بت میں یہ فرق ہے کہ صنم کی صورت اور نقش و نگار ہوتے ہیں نصب میں ایسا نہیں ہوتا یہ تو کھڑے کیئے ہوئے پتھر ہوتے ہیں وثن بھی نصب کی طرح ہوتے تھے۔

جس بت کی کوئی شکل نہ بنی ہو اس پر وثن کا اطلاق ہوتا ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عدیؓ بن حاتم سے فرمایا تھا جب یہ گلے میں صلیب لٹکا کر آپ کی خدمت میں آئے تھے کہ اس وثن کو گلے سے اتار کر پھینک دو۔ آپ نے صلیب کو وثن کا نام دیا یہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ نصب اور وثن کا اطلاق اس چیز پر ہوتا ہے جسے پوجا کی غرض سے نصب کر دیا گیا ہو۔ اگرچہ اس کی کوئی صورت نہ ہو اور نہ ہی کوئی نقش و نگار بنا ہو۔

زمانۂ جاہلیت میں عرب کے بت پرست، ان آستانوں پر ذبح ہونے والے جانوروں
کا گوشت کھا لیا کرتے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے مردار، خنزیر اور آیت میں مذکورہ دوسری چیزوں
کی تحریم کے ساتھ جنہیں عرب کے لوگ مباح سمجھتے تھے، ان جانوروں کو بھی حرام قرار دیا۔
ایک قول یہ ہے کہ آیت (اُحِلَّتْ لَکُمْ بَھِیْمَۃُ الْاَنْعَامِ اِلَّا مَا یُتْلٰی عَلَیْکُمْ) میں استثناء
سے آستانوں پر ذبح ہونے والے یہی جانور مراد ہیں۔

قولِ باری ہے (وَاَنْ تَسْتَقْسِمُوْا بِالْاَزْلَامِ نیز یہ بھی تمہارے لیے ناجائز ہے
کہ پانسوں کے ذریعے اپنی قسمت معلوم کرو) استقسام کی تشریح و تفسیر میں دو قول ہیں:
اوّل یہ کہ پانسوں کے ذریعے اپنی قسمت کا حال معلوم کرنا۔ دوم۔ یہ کہ پانسوں کے ذریعے
نکلنے والی بات کو اپنے اوپر حلف اور قسم کی طرح لازم کر لینا۔

استقسام بالازلام کی صورت یہ تھی کہ اہلِ جاہلیت کا دستور تھا کہ اگر ان میں سے کوئی
سفر یا جنگ یا تجارت یا اسی طرح کے کسی کام پر جانے کا ارادہ کرتا تو پانسے پھیرتا یہ تین طرح
کے ہوتے تھے، بعض پر یہ لکھا ہوتا "مجھے میرے رب نے حکم دیا ہے"، بعض پر "میرے
رب نے مجھے روکا ہے" لکھا ہوتا اور بعض پر کچھ نہ لکھا ہوتا ایسے پانسے کو منیح کا نام دیا جاتا۔
اگر پہلی قسم کا پانسہ نکل آتا تو پانسہ پھیرنے والا اپنی ضرورت کی طرف چل پڑتا۔ اگر دوسری
قسم کا پانسہ نکل آتا تو رک جاتا۔ اگر تیسری قسم کا پانسہ نکلتا تو دوبارہ پانسے پھیرتا۔ حسن کا قول ہے
کہ زمانۂ جاہلیت کے لوگ تین قسم کے پانسے استعمال کرتے جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا ہے۔
تمام اہلِ علم نے اس کی تاویل میں یہی کہا ہے۔ ازلام کی واحد زلم ہے جس کے معنی پانسے
کے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے اس فعل کی ممانعت کر دی۔ زمانۂ جاہلیت کے لوگ یہ کام کرتے تھے۔
اللہ تعالیٰ نے اسے فسق قرار دیا۔

چنانچہ ارشاد ہوا (ذٰلِکُمْ فِسْقٌ، یہ سب افعال فسق ہیں) یہ بات غلاموں کو آزاد کرنے
کی خاطر ان میں قرعہ اندازی کے بطلان پر دلالت کرتی ہے کیونکہ یہ بعینہٖ استقسام بالازلام کے
معنوں میں ہے اس لیے کہ اس میں قرعہ کے ذریعے نکلنے والی صورت کی پیروی کی جاتی ہے
اور استحقاق کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ اس لیے کہ جو شخص اپنی موت کے وقت اپنے غلاموں
میں سے دو یا چند غلاموں کو آزادی دے دیتا ہے اور یہ غلام اس کے تہائی ترکہ سے نہ نکل
سکتے ہوں تو ہمیں معلوم ہو جاتا ہے کہ آزادی کے استحقاق میں یہ سب مساوی ہیں۔

اب اگر قرعہ اندازی کا طریقہ اختیار کیا جائے تو اس سے استحقاق کے بغیر بعض غلاموں کے لیے آزادی کا اثبات ہو جائے گا اور اس آزادی کے استحقاق میں ہم پلہ غلام کی محرومیت لازم آئے گی جس طرح پانسے پھیرنے والا ان کے ذریعے نکلنے والے اوامر ونہی کی صرف اس وجہ سے پیروی کرتا تھا کہ پانسے میں ایسا نکلا ہے اس پیروی کی اور کوئی وجہ نہ ہوتی۔

اگر یہ کہا جائے کہ غنائم کی تقسیم اور بیویوں میں سے غیر متعین مطلقہ بیوی کے اخراج کے سلسلے میں قرعہ اندازی جائز ہوتی ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا مال غنیمت کی تقسیم میں قرعہ اندازی جنگ میں شریک مجاہدین کے دلوں کو خوش کرنے اور ان میں کسی کے ساتھ ترجیحی سلوک کی تہمت کو زائل کرنے کے لیے کی جاتی ہے۔

اگر سب لوگ قرعہ اندازی کے بغیر تقسیم غنائم پر مصالحت کر لیں تو پھر قرعہ اندازی کے بغیر یہ تقسیم جائز ہوتی ہے۔ جہاں تک آزادی دینے کا مسئلہ ہے اس میں ایک غلام کو ملنے والی آزادی کو دوسرے غلام کی طرف منتقل کر دینا جائز نہیں ہوتا۔ قرعہ اندازی کی صورت میں ایک غلام کو ملنے والی آزادی کو دوسرے غلام کی طرف منتقل کر دینا لازم آتا ہے۔ جبکہ آزادی کے استحقاق میں پہلا غلام دوسرے کے ہم پلہ ہوتا ہے

قول باری ہے (اَلْیَوْمَ یَئِسَ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا مِنْ دِیْنِکُمْ، آج کافروں کو تمہارے دین کی طرف سے پوری مایوسی ہو چکی ہے) حضرت ابن عباس اور سدّی کا قول ہے کہ کافروں کو تمہارے مرتد ہو کر ان کے دین کی طرف لوٹ جانے کے معاملے میں مایوسی ہو گئی ہے۔ لفظ الیوم کی تفسیر میں اختلاف رائے ہے۔

مجاہد کا قول ہے کہ اس سے حجۃ الوداع کا یوم عرفہ مراد ہے (فَلَا تَخْشَوْھُمْ، لہٰذا تم ان سے نہ ڈرو) یعنی تمھیں اب اس بات کا خوف نہیں ہونا چاہیئے کہ کافر تم پر غالب آ جائیں گے۔

ابن جریجؒ سے مروی ہے کہ حسن کا قول ہے: "الیوم سے وہ دن مراد ہے جو قول باری (اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دِیْنَکُمْ، آج میں نے تمہارے دین کو تمہارے لیے مکمل کر دیا ہے) میں مذکور ہے۔ یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا پورا مبارک زمانہ"۔ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ یہ آیت یوم عرفہ کو نازل ہوئی یہ جمعہ کا دن تھا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یوم کے اسم کا اطلاق زمان یعنی وقت پر ہوتا ہے جیسا کہ یہ

قولِ باری ہے (وَمَنْ يُّوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهٗ ، اور جو شخص اس دن انہیں اپنی پیٹھ دکھائے گا) اس سے مراد یوم عرفہ اور یوم جمعہ کا کوئی وقت مراد ہے۔

قولِ باری ہے (فَمَنِ اضْطُرَّ فِيْ مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّاِثْمٍ ، البتہ کوئی شخص بھوک سے مجبور ہو کر ان میں سے کوئی چیز کھالے بغیر اس کے کہ گناہ کی طرف اس کا میلان ہو) اضطرار اس تکلیف اور مضرت کو کہتے ہیں جو انسان کو بھوک وغیرہ کی بنا پر پہنچتی ہے اور اس مضرت سے بچنا ممکن ہوتا ہے۔ یہاں یہ مفہوم ہے کہ جس شخص کو بھوک کی مضرت پہنچے۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ جب کسی انسان کو اپنی جان جانے یا کسی عضو کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ لاحق ہو جائے تو اس کے لیے ان حرام چیزوں کے استعمال کی اباحت ہو جاتی ہے۔

یہ بات قولِ باری (فِيْ مَخْمَصَةٍ) میں بیان کر دی گئی ہے، حضرت ابن عباسؓ، سدّی اور قتادہ کا قول ہے کہ مخمصہ بھوک کو کہتے ہیں۔ اس طرح اللہ تعالیٰ نے ضرورت کے وقت ان چیزوں کے استعمال کی اباحت کر دی ہے جن کی تحریم اس آیت میں منصوص کر دی گئی ہے۔

قولِ باری (اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ) اور اس کے ساتھ ذکر شدہ قول کا مفہوم آیت میں مذکورہ محرمات کی طرف تخصیص کے راجع ہونے میں مانع نہیں ہوا۔ سورت کی ابتدا میں قولِ باری (اُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيْمَةُ الْاَنْعَامِ) کا خطاب مویشی قسم کے چوپایوں کی اباحت کو متضمن ہے۔

جبکہ قولِ باری (اِلَّا مَا يُتْلٰى عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَاَنْتُمْ حُرُمٌ) میں احلال کی حالت میں شکار کی اباحت کا بیان ہے اور یہ (اُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيْمَةُ الْاَنْعَامِ) میں داخل نہیں ہے پھر اللہ نے اپنے قول (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ) تا آخر آیت کے اندر ہم پر حرام کردہ چیزوں کو بیان فرمایا پھر اس سے ضرورت کی حالت کی تخصیص کر دی اور یہ واضح فرما دیا کہ ضرورت کی حالت تحریم میں داخل نہیں ہے۔ رخصت کا یہ حکم حالت احرام میں شکار اور دوسری تمام محرمات کے لیے عام ہے۔ اس لیے مقتضائے آیت کے مطابق کسی شخص پر کبھی اضطراری حالت طاری ہو گی اور وہ ان محرمات میں سے کسی چیز کے لیے مجبور ہو جائے گا تو وہ چیز اس کے لیے حلال ہو جائے گی۔

قولِ باری (غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّاِثْمٍ) کی تفسیر میں حضرت ابن عباسؓ، حسن، قتادہ، سدّی اور مجاہد کا قول ہے: "غیر معتمد علیہ" یعنی گناہ کا سہارا لیے بغیر، گویا یوں فرمایا: "گناہ کی طرف اپنی خواہش اور میلان کا سہارا لیے بغیر"، وہ اس طرح کہ ضرورت باقی نہ رہنے کے بعد بھی

ان محرمات میں کسی چیز کو اپنے استعمال میں لے آئے۔

قولِ باری ہے (یَسْئَلُوْنَکَ مَاذَا اُحِلَّ لَھُمْ، قُلْ اُحِلَّ لَکُمُ الطَّیِّبَاتُ، لوگ پوچھتے ہیں کہ ان کے لیے کیا حلال کیا گیا ہے۔ کہو تمھارے لیے ساری پاک چیزیں حلال کر دی گئی ہیں) طیبات کا اسم دو معنوں کو شامل ہے۔ اوّل لذیذ پاک چیز۔ دوم حلال چیز۔ یہ اس لیے کہ طیب کی ضد خبیث ہے اور خبیث حرام ہے اس لیے طیب حلال ہے اس کی اصلیت لذت اندوزی ہے اس لیے حلال کو اس کے مشابہ قرار دیا گیا۔ اور وجہ شبہ یہ ہے کہ حلال اور طیب دونوں سے مضرت اور نقصان منتفی ہے۔

قولِ باری ہے (یَا اَیُّھَا الرُّسُلُ کُلُوْا مِنَ الطَّیِّبَاتِ، اے رسولو! پاک چیزوں میں سے کھاؤ) یعنی حلال چیزوں میں سے، نیز قولِ باری ہے (وَیُحِلُّ لَھُمُ الطَّیِّبَاتِ وَیُحَرِّمُ عَلَیْھِمُ الْخَبَائِثَ، اور وہ رسول ان کے لیے پاک چیزیں حلال اور خبائث کو ان پر حرام کرتا ہے)۔

اس آیت میں طیبات کو خبائث کے مقابلے میں لایا گیا اور خبائث اللہ تعالیٰ کی حرام کردہ چیزیں ہیں۔ قولِ باری ہے (فَانْکِحُوْا مَا طَابَ لَکُمْ مِنَ النِّسَاءِ، عورتوں میں سے جو تمھیں پسند آئیں ان سے نکاح کرو)۔

اس آیت میں یہ احتمال ہے کہ اس سے مراد وہ عورتیں ہوں جو حلال کر دی ہیں اور یہ بھی احتمال ہے کہ اس سے مراد وہ عورتیں ہوں جو تمھیں اچھی لگیں۔

قولِ باری (قُلْ اُحِلَّ لَکُمُ الطَّیِّبَاتُ) میں یہ گنجائش ہے کہ اس سے مراد وہ چیزیں لی جائیں جنھیں تم پاک اور لذیذ سمجھو اور جن کے استعمال سے تمھیں دینی لحاظ سے کوئی ضرر نہ پہنچے اس صورت میں یہ ان حلال اشیاء کی طرف راجع ہوگا جن کے استعمال سے متعلقہ شخص پر کوئی گناہ اور کوئی الزام عائد نہیں ہوتا۔ اس میں یہ بھی گنجائش ہے اس کے ظاہر سے تمام لذیذ اشیاء کی اباحت پر استدلال کیا جائے اور ان سے صرف وہی چیزیں خارج ہوں جن کی تحریم کی دلالت موجود ہو۔

شکاری جانوروں کے بارے میں حکم

قولِ باری ہے (وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ، اور جن شکاری جانوروں کو تم نے سدھایا

ہو) ہمیں عبد الباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انہیں یعقوب بن غیلان عمانی نے، انہیں ہنّاد بن السری نے، انہیں یحییٰ بن زکریا، انہیں ابراہیم بن عبید نے، انہیں ابان بن صالح نے قعقاع بن حکیم سے انہوں نے سلمی سے، انہوں نے حضرت ابو رافعؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے کتوں کو ہلاک کرنے کا حکم دیا تھا۔

لوگوں نے عرض کیا کہ آپ نے کتوں کو ہلاک کرنے کا حکم دیا ہے۔ ان میں سے کس قسم کے رکھنا ہمارے لیے حلال ہے؟ اس پر یہ آیت نازل ہوئی اور ارشاد ہوا (قُلْ اُحِلَّ لَکُمُ الطَّیِّبٰتُ وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ۔

ہمیں عبد الباقی نے روایت بیان کی، انہیں عبد اللہ بن احمد بن حنبل اور ابن عبدوس بن کامل نے، ان دونوں کو عبید اللہ بن عمر الحشمی نے، انہیں ابو معشر النواء نے، انہیں عمرو بن بشیر نے، انہیں عامر شعبی نے حضرت عدی بن حاتمؓ سے کہ جب میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کتوں کے ذریعے شکار کے متعلق دریافت کیا تو آپ نے جواب دینے میں توقف کیا حتیٰ کہ آیت (وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُکَلِّبِیْنَ نازل ہوئی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ظاہرِ حدیث اوّل اس بات کا مقتضی ہے کہ اباحت ان تمام شکاری جانوروں کو شامل تھی جنہیں ہم نے سدھایا ہو۔ یہ شکاری کتوں اور شکاری پرندوں سب کو شامل ہے۔ یہ چیز ان جانوروں اور پرندوں سے ہر قسم کے انتفاع کی موجب ہے۔ اس میں کتوں کی خرید و فروخت نیز شکاری جانوروں کی خرید و فروخت اور ان سے ہر قسم کے انتفاع کے جواز کی دلالت موجود ہے، سوائے اس انتفاع کے جس کی تخصیص کسی دلیل نے کر دی ہے۔ یعنی ان کے گوشت کا استعمال۔

بعض اہلِ علم نے سلسلۂ کلام میں حذف کا قول کیا ہے اور اس کا مفہوم یوں بیان کیا ہے۔ "قل احل لکم الطیبات من صید ما علمتم من الجوارح" (کہہ دو تمہارے لیے ان شکاری جانوروں کے پاکیزہ شکار کو حلال کر دیا گیا ہے جنہیں تم نے شکار کی تعلیم دی ہے)۔

انہوں نے اس مفہوم کے لیے حضرت عدی بن حاتمؓ کی روایت سے جس کا ہم ذکر کر آئے ہیں اور جس کے مطابق انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کتے کے کیے ہوئے شکار کے بارے میں دریافت کیا تھا اور اس پر آیت (وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُکَلِّبِیْنَ) نازل ہوئی تھی، استدلال کیا ہے۔

انہوں نے حضرت ابورافعؓ کی روایت سے بھی استدلال کیا ہے جس کے مطابق حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب کتوں کو قتل کرنے کا حکم دیا تو آپ سے پوچھا گیا کہ کس قسم کے کتے رکھنا حلال ہے۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی۔ اس میں کوئی امتناع نہیں کہ آیت کتوں اور کتوں کے کیے ہوئے شکار دونوں سے فائدہ اٹھانے کے مفہوم پر مشتمل ہو۔

تاہم لفظ اپنے حقیقی معنی کے لحاظ سے خود کتوں سے انتفاع کا مقتضی ہے اس لیے کہ قولِ باری (وَمَا عَلَّمْتُمْ) ان جانوروں کی اباحت کا موجب ہے جنہیں ہم نے شکار کی تعلیم دی ہے۔ اس کلام میں شکار کے لفظ کو محذوف ماننے کے لیے دلالت کی ضرورت ہے۔

اور آیت کے مضمون میں ان کے کیے ہوئے شکار کی اباحت کی دلیل موجود ہے جیسا کہ ارشادِ باری ہے (فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ، وہ جس جانور کو تمہارے لیے پکڑ رکھیں اس کو بھی تم کھا سکتے ہو) آیت کو دو معنوں پر محمول کرنا اور اسے دو فائدوں کے لیے عمل میں لانا اسے صرف ایک معنی اور فائدے تک محدود کر دینے سے بہتر ہے۔

آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ شکاری جانوروں کے شکار کی اباحت کے لیے ان جانوروں کا شکار کے سلسلے میں سدھایا ہوا ہونا شرط ہے کیونکہ قولِ باری ہے (وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ) نیز فرمایا (تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ، جن کو خدا کے دیتے ہوئے علم کی بنا پر تم شکار کی تعلیم دیا کرتے ہو)۔

جوارح یعنی شکاری جانوروں کے متعلق ایک قول ہے کہ یہ وہ جانور ہیں جو اپنے مالکوں کے لیے شکار حاصل کرتے ہیں۔ یہ کتے اور چیر پھاڑ کرنے والے پرندے ہیں جو دوسرے پرندوں کا شکار کرتے ہیں جوارح کی واحد جارح ہے اسی سے ہاتھ کو جارحہ کا نام دیا گیا ہے۔ کیونکہ اس کے ذریعے کمائی کی جاتی ہے۔

ارشادِ باری ہے (مَا جَرَحْتُمْ بِالنَّهَارِ) یعنی جو تم کماتے ہو۔ اسی سے یہ قولِ باری ہے (أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ، کیا ان لوگوں نے جو گناہوں کی کمائی کرتے ہیں یہ گمان کیا ہے......) یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ ہر اس جانور کے ذریعے شکار کرنا جائز ہے جسے شکار کی تعلیم دی گئی ہو اس میں کچلی کے دانت والے تمام جانور اور چنگلوں والے تمام پرندے داخل ہیں۔

جوارح کے بارے میں ایک قول یہ بھی ہے کہ اس سے مراد وہ جانور اور پرندے ہیں

جو کچلی کے دانت اور چنگل کے ذریعے زخمی کر دیتے ہیں، امام محمد نے زیادات میں کہا ہے۔ کہ اگر کتا شکار سے ٹکرا جائے اور اسے زخمی نہ کرے اور شکار اس ٹکر کی وجہ سے مر جائے تو اس کا گوشت نہیں کھایا جائے گا کیونکہ وہ شکار کچلی کے دانت یا چنگل کے ذریعے زخمی نہیں ہوا تھا۔

آپ قول باری (وَمَا عَلَّمْتُمْ مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِيْنَ) کو نہیں دیکھتے یہ آیت اس جانور کے شکار کو حلال قرار دیتی ہے جو کچلی کے دانت یا چنگل کے ذریعے شکار کو زخمی کر دیتا ہے۔ جب اسم کا اطلاق ان دونوں چیزوں پر ہوتا ہے تو لفظ سے یہ دونوں چیزیں مراد لینے میں کوئی امتناع نہیں ہے

کو اسب سے وہ جانور مراد ہوں گے جو شکار کرنے کے ذریعے اپنے مالکوں کے لیے کمائی کرتے ہیں۔ اس میں شکاری جانوروں کے تمام اصناف یعنی کتے، چیتے، چیر پھاڑ کرنے والے پرندے اور دیگر جانور شامل ہو جائیں گے جو شکار کی تعلیم قبول کر لیتے ہیں اس سے یہ بھی حاصل ہو گا کہ ذکاۃ کی شرط یہ ہے کہ ہلاک شدہ شکار کو زخم لگے ہوں اور زخمی ہونا ہی اس کے شرعی ذبح یعنی ذکاۃ کی شرط ہے۔

یہ اس پر بھی دلالت کرتا ہے کہ بے پروں والے تیر کے بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث میں زخم مراد ہے۔ آپ نے فرمایا تھا: "اگر معراض یعنی بے پر کا تیر اپنی دھار سے جسم میں پیوست ہو جائے تو اس کا گوشت کھا لو اور اگر عرضاً لگے تو نہ کھاؤ"۔ ہمیں جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی ایسا حکم ملے جو اس بات کے ہم معنی ہو جس کا وجود قرآن میں ہو تو اس صورت میں قرآن کی مراد کو اس حکم پر محمول کرنا واجب ہو گا اور یہ سمجھا جائے گا کہ اللہ تعالیٰ کا منشا بھی یہی ہے۔

قول باری ہے (مُكَلِّبِيْنَ، تم نے سدھایا ہو) اس کی تفسیر میں دو قول ہیں۔ اوّل یہ کہ مکلب کتے کا مالک ہے جو اسے شکار کی تعلیم دیتا ہے اور اسے اس کے طریقے سکھاتا ہے دوم یہ کہ اس کے معنی ہیں "مضرین علی المصید" یعنی شکار پر بھڑکاتے ہو جس طرح کتے بھڑکائے جاتے ہیں۔ "تکلیب" کے معنی تضریہ یعنی بھڑکانے کے ہیں۔

کہا جاتا ہے "کلب کلب" یعنی کتے کو لوگوں پر بھڑکایا گیا۔ قول باری (مُكَلِّبِيْنَ) میں کتوں کی تخصیص نہیں ہے، دوسرے شکاری جانور بھی اس میں داخل ہیں۔ اس لیے کہ

تفسیر یعنی بھڑکانے کا عمل ان سب کے لیے عام ہے اس طرح اگر اس قول باری سے کتے کی تعلیم و تادیب مراد لی جائے تو یہ معنی بھی تمام شکاری جانوروں کے لیے عام ہو گا۔

شکرے اور باز کے شکار پر آرائے ائمہ

جس شکار کو کتوں کے علاوہ دوسرے شکاری جانور قتل کر دیں اس کے متعلق اختلاف رائے ہے۔ مروان العمری نے نافع سے، انہوں نے علی بن حسینؓ سے روایت کی ہے کہ شکرا یعنی چرغ اور باز ان شکاری جانوروں میں سے ہیں جنہیں سدھایا جاتا ہے۔ معمر نے لیث سے روایت کی ہے کہ مجاہد سے باز اور چیتے اور شکاری درندوں کے متعلق سوال کیا گیا تو انہوں نے جواب دیا کہ یہ سب جوارح یعنی شکاری جانور ہیں۔

ابن جریج نے مجاہد سے قول باری (مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ) کی تفسیر میں نقل کیا ہے کہ اس سے مراد پرندے اور کتے ہیں۔ معمر نے طاؤس کے بیٹے سے اور انہوں نے اپنے والد سے اس آیت کی تفسیر میں یہ نقل کیا ہے کہ جوارح سے مراد کتے ہیں نیز سدھائے ہوئے باز اور چیتے بھی مراد ہیں۔ اشعث نے حسن سے اس سلسلے میں نقل کیا ہے کہ جوارح سے شکرا اور باز مراد ہیں اور چیتا بمنزلہ کتے کے ہے۔

صخر بن جویریہ نے نافع سے روایت کی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ میں نے حضرت علیؓ کی ایک تحریر میں پڑھا ہے کہ باز کا مارا ہوا شکار کھانا درست نہیں ہے۔ ابن جریج نے نافع سے روایت کی ہے کہ حضرت عبداللہ کا قول ہے کہ باز وغیرہ شکاری پرندے جو شکار پکڑیں اگر تم اسے ذبح کر لو تو اس کا گوشت کھا سکتے ہو، اگر ذبح نہ کر پاؤ تو اسے نہ کھاؤ۔

سلمہ بن علقمہ نے نافع سے روایت کی ہے کہ حضرت علیؓ شکرے کے مارے ہوئے شکار کو مکروہ سمجھتے تھے وہ یہ کہتے کہ قول باری (مُكَلِّبِينَ) سے صرف کتے مراد ہیں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ درج بالا اقوال کی روشنی میں ہم اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ سلف میں سے بعض نے (مکلبین) کی تاویل و تفسیر صرف کتے کی ہے، بعض نے کتے وغیرہ مراد لیے ہیں، یہ بات تو واضح ہے کہ قول باری (وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ) کتوں اور شکاری پرندوں دونوں کو شامل ہے۔

پھر اس کے بعد قول باری (مُکَلِّبِیْنَ) میں احتمال ہے کہ اس سے کتے مراد لیے جائیں اور یہ بھی احتمال ہے کہ اس سے وہ تمام شکاری جانور مراد لیے جائیں جن کا پہلے ذکر گذر چکا ہے ان میں شکاری کتے بھی شامل ہیں اس صورت میں (مُکَلِّبِیْنَ) کے معنی "مؤدبین" یا "مضرین" (ادب سکھانے والے، بھڑکانے والے) ہوں گے۔

پھر اس میں کتوں کی تخصیص باقی نہیں رہے گی دوسرے شکاری جانور بھی شریک ہوں گے۔ اس وضاحت کی روشنی میں ہم یہ کہیں گے کہ آیت کو عموم پر محمول کرنا واجب ہے اور احتمال کی بنا پر اس کی تخصیص درست نہیں ہے۔ ہمیں فقہار امصار کے درمیان شکاری پرندے کے پکڑے ہوئے شکار کی اباحت کے متعلق کسی اختلاف کا علم نہیں ہے خواہ اس شکاری پرندے نے شکار کو ہلاک ہی کیوں نہ کر دیا ہو۔ پرندے کا کیا ہوا شکار کتے کے کیے ہوئے شکار کی طرح ہے۔

ہمارے اصحاب، امام مالک، سفیان ثوری، اوزاعی، لیث اور امام شافعی کا قول ہے کہ چنگل والے سدھائے ہوئے شکاری پرندوں اور کچلیوں والے سدھائے ہوئے درندوں کا کیا ہوا شکار درست ہے۔ ظاہر آیت بھی اس قول کی تائید میں ہے اس لیے کہ آیت میں اللہ تعالیٰ نے شکاری جانوروں یعنی جوارح کے کیے ہوئے شکار کی اباحت کر دی ہے۔

یہ ان تمام جانوروں پر مشتمل ہے جو اپنی کچلیوں یا اپنے چنگلوں کے ذریعے شکار کو زخمی کر دیتے ہوں اور اپنے مالکوں کے لیے شکار کرنے کے ذریعے کمائی کرتے ہوں آیت کے اندر اس سلسلے میں کتے اور دوسرے جانور کے درمیان فرق نہیں کیا گیا ہے۔

قول باری (وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ) اس پر دلالت کرتا ہے کہ ان جانوروں کے پکڑے ہوئے شکار کی اباحت کی یہ شرط ہے کہ یہ جانور سدھائے ہوئے ہوں۔ اگر یہ سدھائے ہوئے نہیں ہوں گے اور شکار کو پکڑ کر ہلاک کر دیں گے تو وہ مذکیٰ یعنی شرعی ذبیحہ نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ آیت میں خطاب باری کا انداز بیان یہ ہے کہ شکار کی حلت کے متعلق سائلین کے سوال کے جواب میں اس کا ورود ہوا ہے۔

اللہ تعالیٰ نے سدھائے ہوئے شکاری جانوروں کے کیے ہوئے شکار کی مطلقاً اباحت کر دی اور یہ انداز بیان ان تمام صورتوں کو شامل ہے جو اس اباحت کے تحت

آتی ہیں اور اطلاق جن پر مشتمل ہے اس لیے کہ سوال شکار کی تمام حلال صورتوں کے متعلق کیا گیا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے آیت میں شکاری جانوروں کے بیان کردہ اوصاف کے ذریعے جواب کی تخصیص کر دی۔ اس لیے اب شکار کی صرف اسی صورت کو مباح سمجھا جائے گا جو آیت میں مذکورہ وصف پر مشتمل ہو گی۔

پھر ارشاد ہوا (تُعَلِّمُوْنَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللّٰهُ) حضرت سلمانؓ اور حضرت سعدؓ سے مروی ہے کہ اس تعلیم سے شکاری جانوروں کو شکار کے لیے بھڑکانا اور انہیں اس کا خوگر بنانا مراد ہے۔ شکاری جانور کو اپنے مالک سے اس قدر ہل جانے کا عادی بنا دیا جائے کہ شکار پر چھوڑے جانے کے بعد وہ اس کی طرف واپس لوٹ جائے اور اس سے چھوٹ کر بھاگ نہ جائے۔

حضرت ابن عمرؓ اور سعید بن المسیب کا بھی یہی قول ہے انہوں نے یہ شرط نہیں لگائی ہے کہ شکاری جانور شکار کو پکڑنے کے بعد اس میں سے کچھ نہ کھائے۔ لیکن ان کے علاوہ دوسرے حضرات سے مروی ہے کہ "ترک اکل" یعنی کچھ نہ کھانا بھی کتے کے سدھانے میں داخل ہے اور پکڑے ہوئے شکار کی اباحت کی ایک شرط یہ بھی ہے کہ کتا اس شکار میں سے کچھ نہ کھائے اگر کتے نے کھالیا تو وہ شکار حرام ہو جائے گا اور اس کا گوشت ناقابلِ استعمال ہو جائے گا۔

حضرت ابن عباسؓ، حضرت عدی بن حاتمؓ اور حضرت ابوہریرہؓ کا یہی قول ہے۔ ان سب حضرات نے یہ بھی کہا ہے کہ باز کا پکڑا ہوا شکار حلال ہے خواہ باز اس میں سے کچھ کھا بھی لے۔ باز کی تعلیم صرف یہی ہے کہ جب تم اسے آواز دو تو تمہاری آواز سن کر فوراً تمہارے پاس آ جائے۔

اس بارے میں فقہاء کے مابین اختلاف آراء کا ذکر

امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد اور زفر کا قول ہے کہ اگر کتا اپنے پکڑے ہوئے شکار میں سے کھالے تو اسے غیر معلّم سمجھا جائے گا اور اس کا شکار درست نہیں ہوگا البتہ باز کے پکڑے ہوئے شکار کو کھالیا جائے گا خواہ اس نے اس میں سے کچھ کھالیا ہی کیوں نہ ہو۔ سفیان ثوری کا بھی یہی قول ہے۔ امام مالک، اوزاعی اور لیث کا قول ہے کہ خواہ کتا شکار میں سے کچھ کھا بھی لے شکار کے گوشت کا استعمال درست ہوگا۔

امام شافعی کا قول ہے کہ اگر کتا کھالے تو شکار کا گوشت قابل استعمال نہیں ہوگا۔ نیز قیاس کے لحاظ سے باز کا بھی یہی حکم ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ سلف میں سے جن حضرات نے چیر پھاڑ کرنے والے شکاری پرندوں کے پکڑے ہوئے شکار کو جائز قرار دیا ہے وہ سب اس بات پر متفق ہیں کہ ان شکاری پرندوں کا پکڑا ہوا شکار حلال ہے اس کا گوشت قابلِ استعمال ہے خواہ شکاری پرندے نے اس میں سے کچھ کھا کیوں نہ لیا ہو۔

ان میں حضرت سعدؓ، حضرت ابنِ عباسؓ، حضرت سلمانؓ، حضرت ابن عمرؓ، حضرت ابوہریرہؓ اور سعید بن المسیب شامل ہیں۔ البتہ ان حضرات کے درمیان کتے کے شکار کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔ حضرت علیؓ، حضرت ابنِ عباسؓ، حضرت عدی بن حاتمؓ اور حضرت ابوہریرہؓ، سعید بن جبیر اور ابراہیم نخعی کا قول ہے کہ اگر شکاری کتا اپنے شکار میں سے کچھ کھالے تو اس کا شکار نہیں کھایا جائے گا۔

حضرت سلمانؓ، حضرت سعدؓ اور حضرت ابن عمرؓ کا قول ہے کہ یہ شکار کھایا جائے گا خواہ کتے نے صرف اس کا ایک تہائی کیوں نہ چھوڑا ہو، حسن، عبید بن عمیر، عطاء، سلیمان بن یسار

اور ابن شہاب زہری کا یہی قول ہے۔ حضرت ابو ہریرہؓ سے بھی ایک روایت یہی ہے۔

ابوبکر جصاص ان اقوال پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ کتے کے مزاج اور اس کی حالت سے یہ بات واضح ہے کہ اگر اسے پکڑے ہوئے شکار کو نہ کھانے کی تربیت دی جائے تو وہ اس تربیت کو قبول کر لیتا ہے۔ اس لیے اسے شکار نہ کھانے کی تعلیم اور تربیت دینا ممکن ہے اور اس کا شکار کے گوشت میں سے کچھ نہ کھانا اس کی تعلیم کی علامت ہے اور اس کے معلّم یعنی سدھائے ہوئے ہونے کی دلیل ہے۔ اس لیے اس کے پکڑے ہوئے شکار کی ذکاۃ کی صحت کے لیے اس میں سے کچھ نہ کھانا شرط قرار دیا جائے گا۔ اور اگر اس نے کچھ کھا لیا تو یہ اس شکار کی ذکاۃ کی صحت کے لیے مانع بن جائے گا۔

جہاں تک باز کا تعلق ہے تو اس کے متعلق یہ بات سب کو معلوم ہے کہ اسے ترکِ اکل کی تعلیم نہیں دی جا سکتی کیونکہ اس کی تعلیم کا کوئی ذریعہ نہیں ہے۔ اور یہ بات درست نہیں ہو سکتی کہ اللہ تعالیٰ اسے ایسی بات سکھانے کا مکلف بنا دے جسے وہ سیکھ نہیں سکتا اور جس کی تربیت کو وہ قبول نہیں کر سکتا۔

اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ ترکِ اکل باز اور شکاری پرندوں کی تعلیم کا جزء نہیں ہے بلکہ یہ کتے کی تعلیم اور اس کی تربیت کا جزء ہے۔ کیونکہ وہ اسے قبول کرتا ہے اور اسے اس کی تربیت دینا ممکن بھی ہے۔ حضرت علیؓ اور دوسرے حضرات سے اس بارے میں جو بات مروی ہے کہ باز کا ہلاک شدہ شکار ناقابلِ استعمال ہے وہ شاید اس لحاظ سے ہے کہ ان حضرات کے نزدیک ترکِ اکل تعلیم کی شرط ہے۔ لیکن یہ بات پرندوں میں ممکن نہیں ہے اس لیے پرندے نہ تو سدھائے جا سکتے ہیں اور نہ ہی ان کا ہلاک کردہ شکار پاک ہو سکتا ہے۔

البتہ ان حضرات کی یہ بات اس پر منتج ہوتی ہے کہ شکاری پرندوں کے متعلق تعلیم کے ذکر کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔ کیونکہ ان کا پکڑا ہوا شکار پاک اور حلال ہو نہیں سکتا۔ اور اس لحاظ سے سدھایا ہوا اور نہ سدھایا ہوا پرندہ دونوں کی ایک حیثیت ہوتی ہے۔

آیت کی رو سے یہ بات درست نہیں ہو سکتی اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے تمام شکاری جانوروں کے لیے حکم کی تعمیم کر دی ہے اور انھیں سدھانے کی شرط لگا دی ہے۔ اس لحاظ سے اس نے کتے اور پرندے میں کوئی فرق نہیں رکھا ہے۔

اس لیے ان جانوروں کے متعلق عموم لفظ کا استعمال واجب ہے۔ اس لیے شکاری پرندوں میں سے بھی سدھائے ہوئے ہوں گے اور کتوں سے بھی، اگرچہ پرندوں اور کتوں کی تعلیم اور شکار کے لیے ان کی تربیت کے طریقے مختلف ہوں گے۔ کتوں اور ان جیسے دوسرے شکاری جانوروں کی تعلیم کے اندر یہ بات داخل ہوگی کہ وہ شکار کا کوئی حصہ خود نہ کھائیں۔

اسی طرح شکاری پرندوں کی تعلیم کے اندر یہ بات داخل ہوگی کہ جب مالک آواز دے تو فوراً آ جائے۔ اس سے وہ مانوس ہوا اور اس سے بدک کر نہ بھاگے۔ اس طرح آیت میں جن شکاری جانوروں کا اجمالاً ذکر ہے تعلیم ان سب کو عام ہوگی۔

کتے اور اس جیسے شکاری جانوروں کے پکڑے ہوئے شکار کی ذکاۃ کی صحت کی ایک شرط یہ ہے کہ وہ شکار میں سے کچھ نہ کھائیں۔ اس کی ایک دلیل یہ ہے کہ ارشاد باری ہے (فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ جس شکار کو وہ تمہارے لیے پکڑ رکھیں ان میں سے کھالو) کتا اگر کسی شکار کو پکڑ رکھے گا تو یہ معلوم کرنے کے لیے کہ آیا یہ شکار اس نے اپنے واسطے پکڑا ہے یا اپنے مالک کے واسطے۔ یہ دیکھا جائے گا کہ وہ اس سے کچھ کھاتا ہے یا نہیں۔

اگر پہلی صورت ہوگی تو یہ اس بات کی دلیل ہوگی کہ اس نے یہ شکار اپنے لیے پکڑا تھا۔ دوسری صورت اس بات کی دلیل ہوگی کہ اس نے اسے مالک کے لیے پکڑا تھا۔ گویا ان دونوں صورتوں میں ترکِ اکل ہی فرق کا باعث ہے۔ اگر ترکِ اکل کی شرط نہ ہوتی تو درج بالا آیت کا فائدہ زائل ہو جاتا۔

اب چونکہ ترکِ اکل اس بات کی علامت ہے کہ اس نے یہ شکار اپنے مالک کے لیے پکڑا ہے اور اللہ تعالیٰ نے اس کے پکڑے ہوئے شکار کی ہمارے لیے صرف اسی شرط کے ساتھ اباحت کی ہے تو اس سے یہ بات واجب ہوگئی کہ جو شکار وہ اپنی ذات کے لیے پکڑ رکھے گا وہ ہمارے لیے حلال نہیں ہوگی ہم پر اس کی ممانعت ہوگی۔

اگر یہ کہا جائے کہ باز بھی بعض دفعہ اپنے پکڑے ہوئے شکار کا کچھ حصہ کھا جاتا ہے لیکن اس کے باوجود وہ شکار ہمارے لیے پکڑتا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ پکڑ رکھنے کی شرط صرف کتوں اور ان جیسے شکاری جانوروں کے اندر ہے لیکن شکاری پرندوں کے لیے شکار کو اپنے مالک کی خاطر روک رکھنے کی شرط نہیں ہے، جیسا کہ ہم اس کی وجہ بحث کے آغاز میں بیان کر آئے ہیں۔

کتے کے متعلق یہ حکم کہ مالک کے لیے اس کے شکار پکڑنے کی علامت یہ ہے کہ وہ اس میں سے کچھ نہ کھائے اور جب کھائے تو وہ اپنے لیے شکار پکڑنے والا سمجھا جائے گا۔ اس پر وہ روایت دلالت کرتی ہے جو حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ جب کتا اس میں سے کھائے تو تم نہ کھاؤ کیونکہ اس صورت میں اس نے اپنے لیے یہ شکار پکڑا تھا۔"

حضرت ابن عباسؓ نے یہ بتا دیا کہ کتے کے شکار کو منہ نہ لگانا اس بات کی علامت ہے کہ اس نے یہ شکار مالک کے لیے پکڑا تھا۔ جب امساک کا اسم اس صورت کو شامل ہے جس کا حضرت ابن عباسؓ نے ذکر کیا ہے اور اگر اسے شامل نہ ہوتا تو آپ آیت کی تاویل میں یہ بات نہ کہتے تو اب آیت کو اسی معنی پر اس طرح محمول کرنا واجب ہے کہ گویا امساک کا لفظ اب اسی مفہوم کے لیے اسم بن گیا ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی اسی قسم کی روایت منقول ہے۔ اس لیے دو وجہ سے اس کی حجیت ثابت ہو گئی ایک تو یہ کہ یہ آیت کے معنی اور اس کی مراد کا بیان ہے اور دوسری یہ کہ سنت کی رو سے اس کی تحریم منصوص ہو گئی۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں بشر بن موسیٰ نے، انھیں الحمیدی نے، انھیں سفیان نے، انھیں مجالد نے شعبی سے، انھوں نے حضرت عدی بن حاتمؓ سے، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سدھائے ہوئے کتے کے پکڑے ہوئے شکار کے بارے میں دریافت کیا تو آپ نے فرمایا (اذا ارسلت کلبك المعلم وذکرت اسم اللہ فکل مما امسك علیك فان اکل منه فلا تاکل فانما امسك علی نفسه۔ جب تم اپنا سدھایا ہوا کتا شکار پر چھوڑو اور چھوڑتے وقت اللہ کا نام لے لو، تو جو شکار وہ تمھارے لیے پکڑ رکھے اسے کھالو اور جس میں سے وہ بھی کھالے اسے نہ کھاؤ کیونکہ اس صورت میں اس نے یہ شکار اپنے لیے پکڑا تھا)

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں محمد بن کثیر نے، انھیں شعبہ نے عبداللہ بن ابی السفر نے شعبی سے کہ عدی بن حاتمؓ نے فرمایا: میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے معراض (بے پروں والے تیر) کے متعلق دریافت کیا تو آپ نے فرمایا (اذا اصاب بحدہ فکل واذا اصاب بعرضه فلا تاکل فانه وقیذ۔ اگر شکار کو اس کی دھار لگ جائے تو کھالو اور عرضاً اسے لگے تو نہ کھاؤ اس لیے کہ یہ وقیذ یعنی چوٹ کھا کر مرنے والا

جانور ہوگا)

میں نے عرض کیا کہ میں اپنا سدھایا ہوا کتا شکار پر چھوڑتا ہوں۔ اس کے بعد میں اس کے ساتھ ایک اور کتا بھی دیکھتا ہوں، اس پر آپ نے فرمایا (فلا تاکل لانک انما سمیت علی کلبک پھر نہ کھاؤ کیونکہ تم نے تو صرف اپنا کتا چھوڑتے وقت بسم اللہ پڑھی تھی)" اس حدیث سے قول باری (فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ) میں اللہ کی مراد ثابت ہوگئی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نصاً اس شکار کے گوشت کی نہی کردی جس میں سے کتے نے بھی کھا لیا ہو۔

اگر یہ کہا جائے کہ حبیب المعلم نے عمرو بن شعیب سے روایت کی ہے۔ انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے عمرو کے دادا حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو ثعلبہؓ الخشنی سے فرمایا تھا (فکل مما امسک علیک الکلب۔ کتا تمھارے لیے جو شکار پکڑ رکھے اسے کھالو) ابو ثعلبہؓ نے پوچھا "خواہ کتا اس شکار کا کچھ حصہ کھا جائے؟" آپ نے جواب دیا (وان اکل منہ، خواہ کتا اس میں سے کچھ کھا جائے)

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ابو ثعلبہؓ کی روایت میں یہ فقرہ غلط ہے۔ وہ اس لیے کہ ابو ثعلبہؓ سے اس حدیث کی ابو ادریس خولانی اور ابو اسماء وغیرہما نے بھی روایت کی ہے اور ان دونوں نے اس روایت میں یہ فقرہ بیان نہیں کیا ہے۔ علاوہ ازیں اگر حضرت ابو ثعلبہؓ سے یہ روایت درست بھی ہو جائے پھر بھی حضرت عدی بن حاتمؓ کی روایت دو وجہ سے اولیٰ ہوگی۔

اول یہ کہ حضرت عدیؓ کی روایت ظاہر آیت (فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ) سے مطابقت رکھتی ہے۔ دوم یہ کہ ابو ثعلبہؓ کی روایت میں اس شکار کے کھانے کی ممانعت نہیں ہے جس میں سے شکار کرنے والے کتے نے بھی کچھ کھا لیا ہو۔ اور یہ اصول ہے کہ جب دو روایتیں ایسی وارد ہوں کہ ایک میں ایک چیز کی ممانعت ہو اور دوسری کے اندر اس کی اباحت تو ممانعت والی روایت عمل کے لحاظ سے اولیٰ ہوگی۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری (فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ) کا مفہوم یہ ہے کہ شکاری کتا شکار کو ہلاک کرنے کے بعد مالک کے لیے اسے روکے رکھے، بعینہٖ مالک کے لیے اس کے امساک یعنی پکڑے رکھنے کا مفہوم بھی یہی ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات غلط ہے کیونکہ ہلاکت کے بعد شکار تو محبوس ہوگیا اب اس کے بعد کتے کے مالک کے لیے اسے

روکے رکھنے کے کوئی معنی نہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ کتے کا شکار کو قتل کر دینا ہی مالک کے لیے روکے رکھنا ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بے معنی بات ہے کیونکہ اس مفہوم کی بنا پر آیت کے معنی یہ ہوں گے "تم وہ شکار کھالو جسے شکاری جانوروں نے تمھارے لیے ہلاک کر دیا ہو" یہ مفہوم آیت کے فائدے کو ساقط کر دیتا ہے اس لیے کہ شکاری جانوروں کے ذریعے ہلاک ہونے والے شکار کی اباحت تو اس سے قبل کی آیت (وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ) کے ضمن میں موجود ہے۔

اس آیت میں ان شکاری جانوروں کا کیا ہوا شکار مراد ہے جنھیں ہم نے اس مقصد کے لیے سدھایا ہو۔ یہ آیت اس شخص کے سوال کے جواب میں وارد ہوئی تھی جس نے مباح شکار کے متعلق پوچھا تھا۔ علاوہ ازیں امساک یعنی پکڑے رکھنا ہلاکت کے مفہوم سے عبارت نہیں ہے اس لیے کہ شکاری کبھی شکار کو ہمارے لیے زندہ حالت میں بھی روکے رکھتا ہے اور اسے ہلاک نہیں کرتا اس لیے امساک کا مفہوم اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ وہ شکار کو مالک کے آجانے تک پکڑے رکھے۔ مالک کے لیے شکار کو پکڑے رکھنے کی صورت یا تو یہ ہوگی کہ وہ شکار کو ہلاک کیے بغیر روکے رکھے گا یا ہلاک کرنے کے بعد روکے رکھے گا یا اسے ہلاک کرنے کے بعد اس کا کوئی حصہ نہیں کھائے گا۔

یہ بات تو واضح ہے کہ آیت میں امساک سے یہ مراد نہیں ہے کہ وہ شکار کو ہلاک کیے بغیر زندہ حالت میں روکے رکھے کیونکہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ آیت میں یہ مفہوم مراد نہیں ہے۔ رہ گئی یہ صورت کہ وہ شکار کو زندہ حالت میں روکے رکھے تو اس کا اس طرح روکے رکھنا شکار کی اباحت کے لیے شرط نہیں ہے کیونکہ اگر بات اس طرح ہوتی تو پھر اس کے ہاتھوں ہلاک ہو جانے والے شکار کا کھانا حلال نہ ہوتا۔

یہ مراد لینا بھی جائز نہیں ہے کہ وہ شکار کو ہلاک کرنے کے بعد مالک کے لیے روکے رکھے خواہ اس میں سے کچھ کھالے کیونکہ یہ ایک بے معنی بات ہوگی اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ہمارے لیے اس کے امساک کو شکار کی اباحت کی شرط قرار دیا ہے اور اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر کتا شکار کو ہلاک کر کے واپس ہو جائے اور اسے مالک کے لیے روکے نہ رکھے تو اس شکار کا کھانا جائز ہوتا ہے۔ اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ آیت میں یہ مفہوم

مراد نہیں ہے، اس لیے یہ بات ثابت ہوگئی کہ آیت میں امساک سے مراد ترک اکل ہے۔
اگر یہ کہا جائے کہ قول باری (فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ) شکاری کتے کے منہ سے بچے ہوئے باقی ماندہ حصے کی اباحت کا مقتضی ہے کیونکہ کتے نے باقی ماندہ حصہ نہ کھا کر اسے ہمارے لیے روک رکھا ہے، البتہ جو حصہ اس نے کھا لیا وہ گویا اس نے ہمارے لیے نہیں روکا۔ باقی ماندہ کو اس نے روک لیا اس لیے ظاہر آیت اس کے یعنی شکار کے باقی ماندہ حصے کی اباحت کا مقتضی ہے کیونکہ اس پر آیت کا مفہوم صادق آتا ہے۔
اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات کئی وجوہ سے غلط ہے۔ اول یہ کہ امساک کے مفہوم کے متعلق سلف سے دو قول منقول ہیں۔ ایک تو یہ کہ شکاری جانور اس شکار میں سے کچھ نہ کھائے۔ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے اور دوسرا یہ کہ شکاری جانور شکار کو ہلاک کرنے کے بعد مالک کے لیے اسے روکے رکھے۔
سلف میں سے کسی نے یہ نہیں کہا کہ شکاری جانور کا شکار کے ایک حصے کو کھا جانے کے بعد باقی ماندہ حصے کو نہ کھانا امساک ہے۔ اس لیے یہ قول باطل ہوگیا۔
دوم یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (اذا اکل منہ فلا تاکل فانما امسک علی نفسہ اگر شکاری کتا شکار میں سے کچھ کھائے تو تم نہ کھاؤ کیونکہ اس صورت میں اس نے شکار کو اپنے لیے پکڑا تھا) آپ نے شکار کے باقی ماندہ حصے کے متعلق یہ نہیں فرمایا کہ شکاری جانور نے اسے ہمارے لیے پکڑ رکھا ہے۔
سوم یہ کہ اس صورت میں آیت کا مفہوم یہ ہو جائے گا جس شکار کو شکاری جانور نے ہلاک کر دیا اس میں سے کھالو" اور اس میں امساک کے ذکر کی گنجائش نہیں ہوگی کیونکہ یہ بات تو معلوم ہے کہ شکاری جانور نے شکار کا جو حصہ کھا لیا ہے ممانعت کے دائرے میں اس کے آنے کا کوئی جواز نہیں ہے۔
اس سے آیت میں (مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ) کے ذکر کا فائدہ ساقط ہو جائے گا نیز شکاری جانور جب شکار کا کچھ حصہ کھا جائے گا تو اس سے ہمیں بات معلوم ہوگی کہ اس نے اپنے لیے یہ شکار کیا تھا اور اپنے لیے اسے پکڑے رکھا تھا، ہمارے لیے اس نے پکڑ نہیں رکھا تھا۔ پھر اگر وہ اس کا کچھ حصہ کھالے تو باقی ماندہ حصے کو نہ کھانے کی وجہ سے اس پر یہ مفہوم صادق نہیں آئے گا کہ اس نے یہ حصہ ہمارے لیے روکا تھا اس لیے کہ دراصل وہ باقی ماندہ حصہ بھی نہ

چھوڑتا اگر وہ سیر نہ ہو جاتا۔

پیٹ بھر جانے کی وجہ سے اس نے یہ حصہ چھوڑ دیا تھا اور اسے اس کی ضرورت نہیں رہی تھی، ہمارے لیے روکے رکھنے کی اس میں کوئی بات نہیں تھی۔ اس نے ابتدا ہی سے شکار کا ایک حصہ کھا لیا تھا یہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ شکار کرنے کے بعد اس نے شکار کو ہمارے لیے نہیں پکڑا تھا۔ اس صورت حال کے تحت اس کی تعلیم کی صحت کے بارے میں ہمارے لیے غور کرنا ضروری ہو جائے گا، اس کی تعلیم تو یہ ہونی چاہیے تھی کہ وہ ہمارے لیے شکار کرے اور ہمارے لیے اسے پکڑے رکھے۔ جب وہ شکار کا ایک حصہ کھا جائے گا تو اس سے یہ بات معلوم ہو گی کہ اسے سدھانے اور شکار کی تعلیم دینے کا کام ابھی نامکمل ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ کتا تو اپنے لیے شکار کرتا ہے اور اسے اپنے لیے پکڑے رکھتا ہے۔ مالک کے لیے پکڑے نہیں رکھتا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر شکار پر چھوڑنے کے وقت وہ شکم سیر ہو تو شکار پکڑتا ہی نہیں، شکار پر وہ اسی صورت میں جھپٹے گا کہ اس کا ایک حصہ خود کھا لے۔ اس لیے شکار کا ایک حصہ کھا جانے سے تعلیم کی نفی نہیں ہوتی اور اس بات کی بھی نفی نہیں ہوتی کہ اس نے شکار کو ہمارے لیے نہیں پکڑے رکھا۔ اگر آپ کی بات کا اعتبار کیا جائے تو ہمیں کتے کی نیت اور اس کی پوشیدہ خواہش کے اعتبار کی ضرورت پیش آئے گی۔ یہ ایسی بات ہے جسے نہ ہم معلوم کر سکتے ہیں اور نہ ہی اس کے متعلق ہمیں کوئی واقفیت ہو سکتی ہے بلکہ ہم تو اس بارے میں شک بھی نہیں کر سکتے کہ اس کی نیت اور اس کا ارادہ اپنی ذات کے لیے تھا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ معترض کا یہ کہنا درست نہیں کہ کتا اپنی ذات کے لیے شکار کرتا اور شکار کو پکڑے رکھتا ہے۔ کیونکہ اگر بات اس طرح ہوتی تو اس کی پٹائی اس حد تک نہ ہوتی کہ کھانا چھوڑ جائے، اور ترک اکل کی تعلیم ملنے کے باوجود وہ یہ بات نہ سیکھتا۔ جب وہ ترک اکل کی تعلیم ملنے پر کھانا چھوڑ دینے کی بات سیکھ جاتا ہے اور شکار میں سے کچھ نہیں کھاتا تو اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ جب وہ کھانا چھوڑ جائے گا تو شکار کو ہمارے لیے روکنے والا بن جائے گا اور اللہ کی مقرر کردہ شرط تعلیم کے مطابق وہ معلّم یعنی سدھایا ہوا قرار پائے گا۔

اس صورت میں وہ اپنے مالک کے لیے شکار کرے گا اور اپنے مالک ہی کے لیے

شکار کو پکڑے رکھے گا۔ معترض کا یہ کہنا کہ اگر کتا اپنے مالک کے لیے شکار کرتا تو شکم سیری کی حالت میں بھی وہ یہ کام کرتا تو اس میں بات دراصل یہ ہے کہ شکم سیری کی حالت میں جب مالک اسے شکار پر چھوڑتا ہے تو وہ مالک ہی کے لیے شکار کرتا اور مالک ہی کے لیے شکار کو پکڑے رکھتا ہے۔ اگر وہ سدھایا ہوا ہو تو شکار پر چھوڑے جانے کی صورت میں وہ شکار پکڑنے سے باز نہیں رہتا۔

معترض کا یہ کہنا کہ وہ شکار پر اس صورت میں جھپٹتا ہے کہ اس میں سے خود کچھ کھالے، تو یہاں بھی یہ بات ہوتی ہے کہ وہ شکار کا ایک حصہ کھانا ضرور ہے مگر اس وقت جب کہ وہ شکار کو پہلے اپنے مالک کے لیے روک لیتا ہے۔

جہاں تک کتے کی پوشیدہ خواہش اور اس کی نیت کا تعلق ہے تو اسے اچھی طرح معلوم ہوتا ہے کہ شکار کی تعلیم ملنے اور اس کے سدھائے جانے کا کیا مقصد ہے۔ وہ اس مراد اور مقصد تک پہنچ جاتا اور اس سے آگاہ ہو جاتا ہے جس طرح گھوڑے کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اسے ہنکانے اور اس پر چابک بلند کرنے کا کیا مقصد اور مراد ہے۔

کتے کو اس سلسلے میں جو تعلیم دی جاتی ہے وہ یہی ہوتی ہے کہ شکار کو نہ کھائے لیکن جب وہ شکار کو کھا لیتا ہے تو اس سے یہ بات معلوم ہو جاتی ہے کہ اس نے اپنی ذات کے مقصد سے شکار پکڑا تھا، مالک کے مقصد سے شکار نہیں کیا تھا۔

اوپر ہم نے جو کچھ ذکر کیا ہے نیز یہ کہ کتے کی تعلیم کی تکمیل اس وقت ہوتی ہے جب وہ ترک اکل سیکھ جاتا ہے اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ کتا واضح طور پر ایک پالتو جانور ہے وحشی جانور نہیں ہے۔ اس لیے یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ اسے اس لیے سدھایا جاتا ہے کہ وہ پالتو جانور بن جائے اور وحشی نہ رہے اس لیے یہ ضروری ہو گیا کہ اس کی تعلیم کی تکمیل ترک اکل پر ہو۔

اس کے برعکس باز بنیادی طور پر چیر پھاڑ کرنے والا وحشی پرندہ ہے اس لیے اس کی تعلیم اس طرح نہیں ہو سکتی کہ اس کی پٹائی ہوتی رہے حتیٰ کہ وہ کھانا چھوڑ دے۔ اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ اسے اپنے مالک سے مانوس ہونے اور اس سے وحشت دور کرنے کی تعلیم دی جائے کہ جب اس کا مالک اسے آواز دے تو وہ اس کی آواز پر اس کے پاس پہنچ جائے۔ جب اس کے اندر یہ صفت پیدا ہو جائے گی تو یہ سمجھا جائے گا کہ اس نے اپنی

پہلی فطرت ترک کر دی ہے اور اس سے ہٹ گیا ہے۔

یہ بات اس کی تعلیم کی تکمیل کی علامت بن جائے گی۔ قول باری (فَکُلُوا مِمَّا اَمْسَکْنَ عَلَیْکُمْ) میں ایک قول یہ ہے کہ اس میں حرف مِن تبعیض کا مفہوم ادا کر رہا ہے اور تبعیض کے معنی یہ ہوں گے کہ شکاری جانور ہمارے لیے جو شکار پکڑ رکھیں گے ان میں سے بعض ہمارے لیے مباح ہوں گے سب کے سب مباح نہیں ہوں گے جس شکار کو یہ شکاری جانور زخمی کر کے ہلاک کر دیں گے وہ مباح ہوگا اور جسے ٹکر مار کر زخمی کیے بغیر ہلاک کر دیں وہ مباح نہیں ہوگا۔

بعض کا قول ہے کہ یہاں حرف مِن زائد ہے اور تاکید کے معنی دے رہا ہے جس طرح یہ قول باری ہے (یُکَفِّرْ عَنْکُمْ مِنْ سَیِّئَاتِکُمْ) بعض نحویوں کا قول ہے کہ یہ بات غلط ہے اس لیے کہ مثبت فقرے میں مِن زائدہ نہیں ہوتا صرف منفی اور استفہامی فقرے میں ہوتا ہے۔

قول باری (یُکَفِّرْ عَنْکُمْ مِنْ سَیِّئَاتِکُمْ) ابتدائے غایت ہے یعنی" اللہ تعالیٰ تمھارے ان اعمال سیئہ کو بخش دے گا جن پر پردہ پڑا رہنا تمھیں پسند ہے" ان کے قول کے مطابق اس کے یہ معنی لینا بھی جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ تمھارے سیئات میں سے ان گناہوں کی بخشش کر دے گا جن کی تکفیر کا اس کی حکمت میں جواز نہیں۔ یہ معنی لینے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں تمام مکلفین کو خطاب ہے۔

امام ابو حنیفہ کا قول ہے کہ جب شکاری کتا اپنے پکڑے ہوئے شکار میں سے کچھ کھا جائے اور اس نے اس سے پہلے بہت سے شکار پکڑے ہوں اور ان کے کسی حصے کو اس نے نہ کھایا ہو تو اس صورت میں اس کے پہلے کیے ہوئے تمام شکار حرام ہو جائیں گے اس لیے کہ جب اس نے شکار میں سے کھا لیا تو یہ ظاہر ہو گیا کہ ابھی تک معلَّم نہیں بنا یعنی اس کے سدھانے اور سکھانے کا کام مکمل نہیں ہوا۔ ابتدا میں ترک اکل کی بنا پر سیکھ جانے کا جو حکم لگایا گیا تھا۔ وہ اجتہاد اور ظن غالب کی بنا پر تھا۔

اب شکار میں سے کھا لینے کی وجہ سے نفی تعلیم کا جو حکم لگایا جا رہا تھا وہ یقین کی بنا پر ہے۔ یقین کے ہوتے ہوئے اجتہاد کی کوئی حیثیت نہیں ہوتی۔ بعض دفعہ شروع ہی سے کتا سدھائے بغیر شکار کو نہیں کھاتا۔ جس طرح دوسرے تمام درندے اپنے شکار کو ہلاک کر دینے کے بعد فوری طور پر اسے نہیں کھاتے، جب کتا اکثر اوقات شکار کو ہاتھ نہیں لگاتا تو اس پر ظن غالب کی بنیاد پر سیکھ جانے کا حکم لگایا جاتا ہے لیکن جب اس کے بعد وہ کھا

لیتا ہے تو اس بات کا یقین ہوجاتا ہے کہ اس نے ابھی سیکھا نہیں ہے اس لیے اس کے کیے ہوئے سابقہ تمام شکار حرام ہوجاتے ہیں۔

امام ابو یوسف اور امام محمد کا قول ہے کہ اگر کتا تین مرتبہ کھانا چھوڑ دے تو وہ سدھایا ہوا شمار ہوگا۔ اگر اس کے بعد اس نے بے شمار شکاریں سے کھالیا تو اس کے سابقہ شکار حرام نہیں ہوں گے۔ کیونکہ یہ ناممکن ہے کہ وہ تعلیم بھلا چکا ہو اس لیے صرف احتمال کی بنیاد پر اس کے وہ سابقہ شکار حرام قرار نہیں دیے جائیں گے جن پر اباحت کا حکم لگ چکا ہے۔

یہاں یہ مناسب ہے کہ امام ابو حنیفہ کے مسلک کو اس پر محمول کیا جائے کہ کتے نے اس مدت کے دوران شکاریں سے کھالیا تھا جس میں وہ اپنی تعلیم بھلا نہیں سکتا تھا۔ اگر شکار کو طویل مدت گزر چکی ہو اور اس کے بعد کتا شکار کر کے اس میں سے کھائے تو اس کے سابقہ شکاروں کو حرام قرار دینا نہیں چاہیے جب کہ مدت کی طوالت اتنی ہو کہ اس کے لیے اپنی تعلیم کو بھلا دینا ممکن نظر آتا ہو۔

اس وضاحت کے بعد امام ابو حنیفہ اور آپ کے دونوں شاگردوں امام ابو یوسف اور امام محمد کے درمیان صرف یہ اختلافی نکتہ باقی رہ جائے گا کہ دونوں حضرات تعلیم کی شرط میں تین مرتبہ ترک اکل کا اعتبار کرتے ہیں جبکہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس کی کوئی حد نہیں ہے۔ آپ تعلیم کے حصول میں صرف ظن غالب کا اعتبار کرتے ہیں۔ اگر ترک اکل کی وجہ سے ظن غالب یہ ہوجائے کہ اس پر سدھانے کا عمل مکمل ہوچکا ہے اور وہ اب تعلیم پا چکا ہے پھر تھوڑے عرصے کے بعد اسے شکار پر چھوڑا گیا ہو اور اس نے اس میں سے کھالیا ہو تو اس پر ان شکاروں کے سلسلے میں غیر معلّم ہونے کا حکم لگایا جائے گا جن میں سے اس نے کھایا نہیں تھا۔

لیکن ترک اکل کے بعد ایک مدت دراز گزر جانے پر اگر اسے شکار پر چھوڑا گیا ہو اور اس نے اس میں سے کھالیا ہو تو ظن غالب یہی ہوگا کہ مدت کی طوالت کی وجہ سے وہ اپنی تعلیم بھلا چکا ہے۔ اس لیے اس کے کیے ہوئے سابقہ شکار حرام قرار نہیں دیے جا سکتے۔

امام ابو یوسف اور امام محمد کا کہنا یہ ہے کہ جب اس نے تین مرتبہ شکار کر کے اس میں سے کچھ نہ کھایا ہو اس کے بعد شکار پکڑ کر اس میں سے کچھ کھا لیا ہو تو چاہے مدت

طویل ہو یا مختصر اس کے سابقہ شکاروں کو حرام قرار نہیں دیا جائے گا۔ یہ ہے وہ نکتہ جس پر امام ابو حنیفہ کا اپنے دونوں شاگردوں کے ساتھ اختلاف ہے۔

قول باری ہے (وَاذْکُرُوا اسْمَ اللّٰہِ عَلَیْہِ اس پر اللہ کا نام لو) حضرت ابن عباسؓ حسن اور سدی کا قول ہے کہ اس سے شکاری جانوروں کو شکار پر چھوڑتے وقت اللہ کا نام لینا مراد ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ قول باری امر کے صیغے کے ساتھ مذکور ہے اور یہ ایجاب کا مقتضی ہے۔ اس میں یہ احتمال ہے کہ یہ اس اکل کی طرف راجع ہے جس کا ذکر قول باری (فَکُلُوا مِمَّا اَمْسَکْنَ عَلَیْکُمْ) میں کیا گیا ہے اور یہ احتمال ہے کہ یہ ارسال کی طرف راجع ہے اس لیے کہ قول باری (وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُکَلِّبِیْنَ تُعَلِّمُوْنَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَکُمُ اللّٰہُ) شکار پر سدھائے ہوئے شکاری جانور چھوڑنے کے معنی کو متضمن ہے، اس لیے بسم اللہ پڑھنے کے حکم کا اس کی طرف راجع ہونا جائز ہے۔ اگر اس میں یہ احتمال نہ ہوتا تو سلف اس کی یہ تاویل نہ کرتے۔

جب بات اس طرح ہے اور بسم اللہ پڑھنے کا حکم اس کے ایجاب کو متضمن ہے اور دوسری طرف سب کا اس پر اتفاق ہے کہ کھانے پر بسم اللہ پڑھنا واجب نہیں ہے اس لیے بسم اللہ پڑھنے کے حکم پر شکاری جانوروں کو شکار پر چھوڑتے وقت عمل کرنا واجب ہو گیا کیونکہ یہ مختلف فیہ ہے۔

اب جب ارسال کے وقت بسم اللہ پڑھنا واجب ہو گیا تو یہ ذکاۃ کی ایک شرط بن گیا جس طرح شکاری جانوروں کی تعلیم اس کی ایک شرط ہے، اور جس طرح یہ بھی ایک شرط ہے کہ چھوڑنے والا ایسا شخص ہو جس کی ذکاۃ شرعی لحاظ سے درست قرار دی گئی ہو اور جس طرح دھار دار آلے کے ذریعے شکار کو لگے ہوئے زخم سے خون بہا دینا بھی ایک شرط ہے۔

آیت اس امر کی مقتضی ہے کہ جان بوجھ کر ترک تسمیہ پر ذکاۃ کا فساد لازم ہو جاتا ہے۔ یعنی شرعی طریقہ سے ذبح نہیں ہوتی اس لیے کہ امر کا ایجاب ناسی یعنی بھول جانے والے انسان کو لاحق نہیں ہوتا کیونکہ اسے امر کے ساتھ مخاطب بنانا درست نہیں ہوتا۔

اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر بھول کر بسم اللہ پڑھنا چھوڑ گیا ہو تو ذکاۃ کی صحت میں کوئی چیز رکاوٹ نہیں بنتی اس لیے کہ نسیان کی حالت میں وہ دراصل بسم اللہ پڑھنے کا مکلف ہی نہیں ہوتا۔ ہم فہ بحیر یا ایجاب تسمیہ کا قول باری (وَلَا تَاْکُلُوْا مِمَّا لَمْ یُذْکَرِ اسْمُ اللّٰہِ عَلَیْہِ) پر پہنچ کر تذکرہ کریں گے۔ انشاء اللہ

کتے کو شکار پر چھوڑتے وقت بسم اللہ پڑھنے کے متعلق روایت ہمیں محمد بن بکر نے بیان کی، انھیں ابو داؤد نے، انھیں محمد بن کثیر نے، انھیں شعبہ نے عبداللہ بن ابی السفر سے، انھوں نے شعبی سے کہ حضرت عدی بن حاتمؓ نے فرمایا: "میں نے شکار پر کتے کو چھوڑنے کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا تو آپؐ نے فرمایا: (اذا سمیت فکل والا فلا تاکل وان اکل منہ فلا تاکل فانما امسک علی نفسہ)

جب تم بسم اللہ پڑھ لو تو کھالو، ورنہ نہ کھاؤ، اور اگر کتا اس شکار میں سے کھالے تو بھی نہ کھاؤ کیونکہ اس نے اپنی ذات کے لیے شکار پکڑا۔ حضرت عدی نے عرض کیا: "میں اپنا کتا چھوڑتا ہوں اس کے ساتھ ایک اور کتا مل جاتا ہے۔" آپؐ نے فرمایا (لا تاکل لانک انما سمیت علی کلبک پھر نہ کھاؤ کیونکہ تم نے صرف اپنے کتے پر بسم اللہ پڑھی تھی)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عدیؓ کو اس شکار کے کھانے سے منع کر دیا جس پر کتا چھوڑتے وقت بسم اللہ نہیں پڑھی تھی اور اس سے بھی جس کے شکار میں اپنے کتے کے ساتھ دوسرا کتا بھی شریک ہو گیا ہو جس پر بسم اللہ نہ پڑھی گئی ہو۔

یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ شکار کی ذکاۃ کی صحت کی ایک شرط یہ ہے کہ اس پر شکاری جانور چھوڑتے وقت بسم اللہ پڑھی جائے۔ یہ بات اس پر بھی دلالت کرتی ہے کہ بسم اللہ پڑھنے کے وجوب کے لحاظ سے شکار پر شکاری جانور چھوڑنے کی حالت، جانور ذبح کرنے کی حالت کی طرح ہے۔

شکار کے سلسلے میں بہت سی باتوں کے اندر فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ اول مجوسی کے کتے کے ذریعے شکار کرنا جس کے متعلق ہمارے اصحاب، امام مالک، اوزاعی اور امام شافعی کا قول ہے کہ مجوسی کا کتا اگر سدھایا ہوا ہو تو اس کے ذریعے شکار کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اگرچہ اسے سدھانے والا مجوسی ہو لیکن اسے شکار پر چھوڑنے والا مسلمان ہو۔

سفیان ثوری کا قول ہے مجوسی کے کتے کے ذریعے شکار کرنے کو میں مکروہ سمجھتا ہوں اِلّا یہ کہ شکاری کتا اپنا شکار اس تعلیم کی بنا پر پکڑتا ہو جو اس نے مسلمان کے ہاتھوں حاصل کی ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ظاہر قول باری (فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ) مجوسی کے کتے

کے کیسے ہوئے شکار کے جواز اور اس کے کھا لینے کی اباحت کا مقتضی ہے۔ آیت میں اس لحاظ سے کوئی فرق نہیں کیا گیا کہ اس کا مالک مسلمان ہو یا مجوسی۔ نیز شکاری کتا تو ایک آلے کی طرح ہوتا ہے جس طرح ذبح کرنے کی چھری یا تیر چلانے کی کمان ہوتی ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ کتے کا حکم بھی اس لحاظ سے مختلف نہ ہو کہ اس کا مالک کون ہے۔ جس طرح ان تمام آلات کا حکم ہے جن کے ذریعے شکار کیا جاتا ہے۔ نیز شکار کے سلسلے میں کتے کا اعتبار نہیں کیا جاتا بلکہ شکار پر کتا چھوڑنے والے کا اعتبار کیا جاتا ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اگر کوئی مجوسی کسی مسلمان کے کتے کے ذریعے شکار کرے تو اس کا کھانا جائز نہیں ہوتا۔ اسی طرح اگر کوئی مسلمان کسی مجوسی کے کتے کے ذریعے شکار کرے تو اس کا کھانا جائز ہونا چاہیے۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری ہے (یَسْئَلُوْنَکَ مَاذَآ اُحِلَّ لَھُمْ قُلْ اُحِلَّ لَکُمُ الطَّیِّبٰتُ وَمَا عَلَّمْتُمْ مِّنَ الْجَوَارِحِ مُکَلِّبِیْنَ تُعَلِّمُوْنَھُنَّ مِمَّا عَلَّمَکُمُ اللّٰہُ) یہ بات ظاہر ہے کہ اس میں اہل ایمان سے خطاب ہے اس لیے یہ واجب ہوگا کہ شکار کی اباحت میں مسلمان کی تعلیم شرط قرار دی جائے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ مجوسی کی دی ہوئی تعلیم یا تو مسلمان کی دی ہوئی تعلیم کی طرح ہوگی جس کی ذکاۃ کی اباحت میں شرط ہے یا مجوسی کی دی ہوئی تعلیم مسلمان کی دی ہوئی تعلیم سے کم ہوگی۔

اگر پہلی صورت ہوگی تو اس میں تعلیم پانے والے کا اعتبار نہیں ہوگا بلکہ حصول تعلیم کا اعتبار ہوگا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر کتا ایک مسلمان کی ملکیت میں آجائے اور اسے اسی طرح سدھایا گیا ہو جس طرح ایک مسلمان سدھاتا اور تعلیم دیتا ہے تو اس کا کیا ہوا شکار حلال ہوگا۔

اس طرح گویا ملکیت کا اعتبار نہیں ہوگا بلکہ تعلیم کا اعتبار کیا جائے گا۔ اگر مجوسی کی دی ہوئی تعلیم مسلمان کی دی ہوئی تعلیم سے کم ہوگی جس کی وجہ سے شکار کرنے وقت ذکاۃ کی بعض شرائط میں خلل واقع ہو جائے تو اس صورت میں یہ کتا سدھایا ہوا کتا نہیں کہلائے گا اور پھر اس کے کیے ہوئے شکار کی حلت کی ممانعت میں مجوسی اور مسلمان کی ملکیت کے حکم کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں پڑے گا۔

رہ گیا قول باری (تُعَلِّمُوْنَھُنَّ مِمَّا عَلَّمَکُمُ اللّٰہُ) تو اس میں مسلمانوں کو خطاب ہے لیکن حصول تعلیم سے مقصد ہے کہ کتے کو درست طریقے سے سدھایا گیا ہو۔ اگر مجوسی کتے کو

مسلمان کی دی ہوئی تعلیم کی طرح تعلیم دے دیتا ہے تو وہ بات حاصل ہو جاتی ہے جس کی آیت میں شرط لگائی گئی ہے۔ اس کے بعد مجوسی کی ملکیت کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔

اگر شکار زندہ ہاتھ آ جائے تو اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد کا قول ہے کہ اگر کتے کا کیا ہوا شکار یا تیر کے ذریعے حاصل ہونے والا شکار شکاری کے زندہ ہاتھ آ جاتا ہے اور پھر مر جاتا ہے تو اس کا گوشت نہیں کھایا جائے گا اگرچہ اسے ذبح کر لینے کی اس کو قدرت نہ بھی حاصل ہو سکے حتیٰ کہ اس کی موت واقع ہو جائے۔

امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے کہ اگر اسے ذبح کر لینے کی اس کو قدرت حاصل نہ ہو سکے حتیٰ کہ اس کی موت واقع ہو جائے تو وہ شکار حلال ہوگا خواہ اس کی موت شکاری کے ہاتھوں میں کیوں نہ واقع ہو گئی ہو۔ اگر اسے ذبح کر لینے کی قدرت حاصل ہو اور پھر وہ اسے ذبح نہ کرے تو اس کا گوشت نہیں کھایا جائے گا خواہ وہ اس کے ہاتھوں میں نہ بھی پہنچا ہو۔

سفیان ثوری کا قول ہے کہ اگر شکاری کو اتنی قدرت ہو کہ شکار کو کتے سے لے کر ذبح کر لے اور پھر ذبح نہ کرے تو اس کا گوشت حلال نہیں ہوگا۔ اوزاعی کا قول ہے کہ جب اسے ذبح کرنا ممکن ہوا ور وہ ذبح نہ کرے تو اس کا گوشت نہیں کھایا جائے گا اور اگر اس کے ہاتھ آ جانے کے بعد اسے ذبح کرنا ممکن نہ ہو حتیٰ کہ اس کی موت واقع ہو جائے تو اس صورت میں وہ شکار حلال ہوگا۔

لیث بن سعد کا قول ہے کہ اگر شکاری شکار کو کتے کے منہ میں پا کر اسے ذبح کرنے کے لیے اپنے موزے یا کمر بند سے چھری نکالنے لگے اور اسی دوران شکار ہلاک ہو جائے تو اسے کھایا جائے گا۔ اگر اپنے خرجین یا تھیلے سے چھری لینے چلا جائے اور ذبح کرنے سے قبل ہی شکار مر جائے تو اسے نہیں کھایا جائے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ شکار جب زندہ اس کے ہاتھوں میں پہنچ جائے تو اس صورت میں ذبح اس کی ذکاۃ کی شرط ہوگی، ذبح کے امکان یا عدم امکان کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کتے کا پکڑا ہوا شکار صرف اس بنا پر حلال ہوتا ہے کہ اس تک رسائی متعذر ہوتی ہے اور وہ ناممکن الحصول ہوتا ہے صرف کتے کے ذریعے وہ قابو میں آ سکتا ہے لیکن جب وہ شکاری کے ہاتھوں میں زندہ پہنچ جاتا ہے تو اس سے وہ سبب دور ہو تا ہے جس کی

بنا پر کتے کے کیے ہوئے شکار کی اباحت ہوئی تھی اور اس کی حیثیت چوپایوں جیسی ہو جاتی ہے جنھیں موت کا خطرہ رہتا ہے۔

اس لیے ذبح کے ذریعے ہی اس کی ذکاۃ ہو سکے گی چاہے اس کی موت میں آنا فانا ہو کہ اسے ذبح کرنے کی قدرت حاصل نہ ہو سکے یا قدرت حاصل ہو جائے۔ اصل بات یہ ہوتی ہے کہ شکار اس کے ہاتھوں میں زندہ موجود رہتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ تمام چوپایوں کی ذکاۃ ذبح کے ذریعے صرف اس لیے ہوتی ہے کہ انھیں ذبح کرنا انسان کے بس میں ہوتا ہے۔ اگر چوپایہ اپنی طبعی موت مر جائے تو یہ ذکاۃ نہیں کہلائے گی۔ اگر شکار زندہ ہاتھ نہ آتا تو کتے یا تیر کے ذریعے لگا ہوا زخم اس کے لیے ذکاۃ قرار پاتا۔

اس لیے اگر وہ زندہ اس کے ہاتھ آجائے لیکن وہ اتنی دیر تک زندہ نہ رہے کہ اسے ذبح کر لیا جائے تو اس صورت میں وہ ذبیحہ یعنی مذکیٰ شمار ہو گا۔ کتے یا تیر کے ذریعے لگا ہوا زخم اس کی ذکاۃ کے لیے کافی ہو گا۔ اور اس کی حیثیت اس شکار جیسی ہو جائے گی جو موت کے بعد ہاتھ آیا ہو۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس کی دو صورتیں ہیں: اول یہ کہ کتے نے اسے اس قدر زخمی کر دیا ہو کہ اس کی زندگی کی بس اتنی رمق باقی ہو جتنی ذبح شدہ جانور کے اندر ذبح کے فوراً بعد ہوتی ہے۔

اس کی صورت یہ ہو گی کہ مثلاً کتے نے اس کی گردن کی رگیں، حلقوم اور نرخرہ کاٹ دیے ہوں یا اس کا پیٹ پھاڑ دیا ہو جس سے اس کی آنتیں وغیرہ باہر نکل آئی ہوں۔ اگر شکار کی یہ حالت ہو تو کتے کا لگایا ہوا یہ زخم اس کے لیے ذکاۃ قرار دیا جائے گا خواہ اس کے بعد اس کی ذبح ممکن ہو یا ممکن نہ ہو۔ یہ وہ صورت ہو گی جس میں کتے کا لگایا ہوا زخم اس شکار کی شرعی ذبح یعنی ذکاۃ کا کام دے جائے گا خواہ اس کے بعد اس کی ذبح ممکن ہو یا ممکن نہ ہو۔

اس صورت میں کتے کا لگایا ہوا زخم شکار کے لیے ذکاۃ بن جائے گا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ کتے یا تیر کے ذریعے لگایا ہوا زخم مہلک نہ ہو اور اس جیسے زخم کے ساتھ زندہ رہنا ممکن ہو لیکن شکاری کے ہاتھ آنے کے بعد اس کی موت واقع ہو گئی ہو اور اس نے اتنا وقت نہ لیا ہو کہ اسے ذبح کرنے کی قدرت حاصل ہو سکتی تو اس صورت میں وہ شکار

مذکی نہیں ہوگا یعنی اسے شرعی ذبیحہ قرار نہیں دیا جائے گا۔

اس لیے کہ کتے یا تیر سے لگے ہوئے اس زخم کی رعایت اور لحاظ اس وقت کیا جاتا جب شکاری کے ہاتھ میں آنے سے پہلے شکار کی موت واقع ہو جاتی اور اس کے لیے اسے ذبح کرنا ممکن نہ ہوتا لیکن جب شکار زندہ اس کے ہاتھ آجائے تو زخم کا اعتبار باطل ہو جائے گا اور اس کی حیثیت ان تمام چوپایوں کی طرح ہو جائے گی جنھیں زخم آتے ہیں۔

لیکن یہ زخم ان کے لیے زکاۃ کا سبب نہیں بنتے۔ مثلاً اوپر سے لڑھک کر نیچے گر جانے والا جانور یا ٹکر کھا کر مر جانے والا چوپایہ وغیرہ۔ اس لیے اس صورت میں ذبح کے ذریعے ہی اس کی ذکاۃ ہوگی۔

اس شکار کے بارے میں بھی فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے جو شکاری کی نظروں سے بھاگ کر اوجھل ہو جائے۔ امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد اور زفر کا قول ہے کہ جب شکار اور شکاری کتا دونوں شکاری کی نظروں سے اوجھل ہو جائیں اور وہ ان دونوں کی تلاش میں ان کے پیچھے رہے پھر اسے یہ دونوں اس حالت میں مل جائیں کہ شکار کتے کے ہاتھوں قتل ہو چکا ہو تو اس شکار کا گوشت حلال ہوگا۔

لیکن اگر شکاری نے ان کی تلاش ختم کر کے اپنا کوئی اور کام شروع کر دیا ہو اور پھر انھیں اس حالت میں تلاش کر لیا ہو کہ شکار ہلاک ہو چکا ہو اور کتا اس کے پاس موجود ہو تو ایسے شکار کا گوشت ہمارے نزدیک مکروہ ہوگا۔ تیر سے کیے ہوئے شکار کے متعلق بھی ہمارے اصحاب کی یہی رائے ہے جب تیر لگنے کے بعد شکار نظروں سے غائب ہو جائے۔

امام مالک کا قول ہے کہ اگر شکار نظروں سے غائب ہو جانے کے بعد اسی دن مل جائے تو کتے اور تیر دونوں صورتوں میں کیے گئے ایسے شکار کو کھایا جا سکے گا۔ اگرچہ شکار مردہ حالت میں کیوں نہ ملے بشرطیکہ اس کے جسم پر زخم کے نشانات موجود ہوں۔ لیکن اگر ایک رات گزر جائے اور پھر وہ شکار ہاتھ آئے تو اس صورت میں وہ حلال نہیں ہوگا۔

سفیان ثوری کا قول ہے کہ جب شکار پر تیر چلایا ہو اور اس کے بعد ایک دن یا ایک رات وہ اس کی نظروں سے غائب رہا ہو تو ان کے نزدیک اس کا گوشت مکروہ ہو جائے گا۔

اوزاعی کا قول ہے کہ اگر شکار اسے اگلے دن مردہ صورت میں مل جائے اور اس کے جسم پر اپنا تیر بھی پیوست نظر آئے یا اس کے جسم پر تیر لگنے کا نشان موجود ہو تو وہ اس کا گوشت کھا سکتا ہے۔

امام شافعی کا قول ہے کہ شکار اگر نظروں سے غائب ہو جائے تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اس کا گوشت نہ کھایا جائے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ سے ان کا یہ قول مروی ہے "جو شکار تمہیں فوراً مل جائے اس کا گوشت کھا لو اور جو نظروں سے غائب ہو جائے اسے چھوڑ دو"۔

ایک روایت میں حضرت ابن عباسؓ کے الفاظ یہ ہیں: "جو شکار ایک رات غائب رہنے کے بعد ملے اسے نہ کھاؤ"۔ حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں دو لفظوں اصماء اور انماء کا ذکر ہوا ہے۔ پہلے کا مفہوم یہ ہے کہ ہر وہ چیز جو اسی وقت فوری طور پر مل جائے اور دوسرے کا مفہوم یہ ہے کہ ہر وہ چیز جو نظروں سے غائب ہو جائے۔

سفیان ثوری نے موسیٰ بن ابی عائشہ، انھوں نے عبداللہ بن ابی رزین سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے نظروں سے غائب ہو کر مر جانے والے شکار کا ذکر کرتے ہوئے اس کے گوشت کو ناپسند فرمایا اور اس سلسلے میں حشرات الارض کا بھی ذکر کیا۔

یاد رہے کہ روایت میں مذکور ابو رزین صحابی نہیں ہیں بلکہ یہ ابو وائل کے آزاد کردہ غلام ہیں۔ اگر شکار زخمی ہونے کے بعد نظروں سے غائب ہو جائے اور شکاری اس کی تلاش میں تاخیر کر دے تو اس کا گوشت کھایا نہیں جائے گا۔ اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ زخمی ہونے کے بعد شکار نظروں سے غائب نہ ہو اور شکاری کے لیے اسے ذبح کرنا ممکن ہو لیکن وہ اسے ذبح نہ کرے حتیٰ کہ اس کی موت واقع ہو جائے تو اس صورت میں اس کا گوشت نہیں کھایا جائے گا۔

اگر شکاری اس کی جستجو ترک نہیں کرتا اور پھر اسے مردہ حالت میں پا لیتا ہے تو ہم یہ بات سمجھ لیتے ہیں کہ گویا شکاری کو اتنا موقعہ ہی نہیں ملا کہ اسے ذبح کر سکے۔ اس لیے کتے یا تیر کا اسے ہلاک کر دینا اس کے حق میں ذکاۃ یعنی شرعی ذبح کے مترادف ہو جائے گا لیکن اگر اس کی تلاش میں تاخیر اور سستی کرتا ہے تو اس صورت میں اس بات کی گنجائش ہوتی ہے کہ اگر اسے فی الفور تلاش کرتا تو شاید اسے ذبح کر لیتا۔

اب جبکہ اس نے ایسا نہیں کیا حتیٰ کہ اس کی موت واقع ہو گئی تو اس کا گوشت نہیں کھایا جائے گا۔ جب اس کی تلاش ترک نہ کرے اور اسے زندہ حالت میں پا لے تو یہ بات

یقینی ہو جائے کہ کتے کا اسے ہلاک کر دینا اس کی ذکاۃ نہیں ہے۔ اس لیے اس کا کھانا جائز نہیں ہوگا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عدی بن حاتم سے فرمایا (فان شارکہ کلب اخر فلا تاکل فلعلہ ان یکون الثانی قتلہ اگر اس کے ساتھ کوئی دوسرا کتا بھی شامل ہو جائے تو پھر اسے نہ کھاؤ۔ ہو سکتا ہے کہ اس دوسرے کتے نے اسے قتل کر دیا ہو) شارع علیہ السلام نے اس کے کھانے کی ایسی صورت میں ممانعت کر دی جبکہ دوسرے کتے کے ہاتھوں اس شکار کی ہلاکت کا جواز اور اس کی گنجائش پیدا ہو جائے۔

اسی طرح اگر شکار کے غائب ہونے کی صورت میں اس بات کی گنجائش تھی کہ اگر شکاری اس کی تلاش جاری رکھتا تو اس کی شرعی ذبح ہو جاتی لیکن چونکہ اس نے ایسا نہیں کیا اس لیے یہ ضروری ہو گیا کہ اس کا گوشت نہ کھایا جائے کیونکہ درج بالا حدیث میں بیان کردہ سبب کا اس صورت میں بھی جواز اور گنجائش موجود ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ معاویہ بن صالح نے عبدالرحمٰن بن جبیر بن نفیر حضرمی سے روایت کی ہے، انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت ثعلبہ سے، انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ اگر ایک شخص تین دنوں کے بعد بھی گمشدہ شکار کو تلاش کر لے تو اسے کھا لے گا۔ الّا یہ کہ اس میں بدبو پیدا ہو چکی ہو۔

بعض طرق میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ الفاظ منقول ہیں (اذا ادرکت بعد ثلاث وسہمک فیہ فکلہ مالم ینتن۔ جب تین دنوں کے بعد تمھارا شکار تمھیں مل جائے اور اس کے جسم میں تمھارا چھوڑا ہوا تیر پیوست ہو تو جب تک اس میں بدبو پیدا نہ ہو جائے اسے کھا سکتے ہو)

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس روایت کو مسترد کر دینے پر سب کا اتفاق ہے اس کے کئی وجوہ ہیں۔ اول یہ کہ کسی بھی فقیہہ کا یہ قول نہیں ہے کہ جب شکاری کو اپنا شکار تین دنوں کے بعد مل جائے تو وہ اسے کھا سکتا ہے۔

دوم یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بدبو نہ مارنے تک اس کے کھا لینے کی اباحت کر دی ہے جبکہ بو بدل جانے کا کسی کے ہاں بھی اعتبار نہیں ہے۔

سوم یہ کہ تمام اشیاء میں بو بدل جانے کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا بلکہ حکم کا تعلق صرف

ذکاۃ کے وجود اور عدم وجود کے ساتھ ہوتا ہے۔ اگر مدت کی تاخیر کے یا وجود شکار کو شرعی طریقے پر ذبح کر دیا گیا ہو تو وہ پاک اور حلال ہوگا اور بو بدلنے کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا اگر اس کی شرعی ذبح نہ ہو سکتی ہو تو چاہے بو بدل جائے یا نہ بدلے اس کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔

محمد بن ابراہیم التیمی نے عیسیٰ بن طلحہ سے روایت کی، انھوں نے عمیر بن سلمہ سے، انھوں نے قبیلہ نہد کے ایک شخص سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا مقام روحاء سے گزر ہوا۔ وہاں ایک جنگلی گدھا مرا پڑا تھا جس کے جسم میں تیر پیوست تھا۔ آپؐ نے صحابہؓ سے فرمایا کہ اسے یہیں پڑا رہنے دو اس کا شکاری آکر اسے لے جائے گا۔ اس پر قبیلہ نہد کے ایک شخص نے جو اس روایت کا راوی ہے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یہ جنگلی گدھا میرے تیر کا نشانہ بنا ہے، آپ نے فرمایا "پھر اسے کھالو" ساتھ ہی آپؐ نے حضرت ابو بکرؓ کو حکم دیا کہ اسے ساتھیوں میں تقسیم کر دیں، آپؐ کے ساتھ تمام لوگ حالت احرام میں تھے۔

بعض لوگوں نے اس واقعہ سے یہ استدلال کیا ہے کہ اگر شکاری اپنے شکار کی تلاش میں تاخیر اور سستی کرے اور بعد میں اسے اس کا شکار مل جائے تو وہ اس شکار کو کھا سکتا ہے۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے اس کے متعلق نہیں پوچھا تھا۔ اگر اس کی بنا پر حکم میں فرق پڑ سکتا تو آپؐ ضرور اس نہدی سے اس بارے میں سوال کرتے۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ اس واقعہ میں استدلال کے اندر مذکورہ بات کی کوئی دلیل نہیں ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ عین ممکن ہے کہ آپؐ نے اس گدھے کی ایسی حالت کا مشاہدہ کیا ہو جس سے یہ معلوم ہو گیا ہو کہ اس کے زخمی ہونے کی مدت طویل نہیں ہے۔ مثلاً آپؐ نے اس کے جسم سے تازہ خون بہتے ہوئے دیکھا ہو اور ساتھ تیر انداز یعنی شکاری بھی آگیا ہو۔ جس سے آپ کو یہ بات معلوم ہو گئی ہو کہ اس نے اس کی تلاش میں کوئی وقفہ نہیں ڈالا ہے اس لیے آپؐ نے اس سے اس کے متعلق کچھ نہیں پوچھا۔

اگر یہ کہا جائے کہ ہشیم نے ابو ہشیم سے روایت کی ہے، انھوں نے ابو البشر سے، انھوں نے سعید بن جبیر سے اور انھوں نے حضرت عدی بن حاتمؓ سے، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کی "کہ ہم شکاری لوگ ہیں ہم میں کوئی اپنے شکار پر تیر چلاتا ہے اور وہ شکار ایک یا دو راتوں تک غائب رہتا ہے۔ پھر صبح ہونے پر شکاری اس کا پیچھا کرتا

ہے اور اسے تیر کے ساتھ شکار مل جاتا ہے، کیا یہ شکار اس کے لیے حلال ہوتا ہے؟" آپ نے جواب میں فرمایا (اذا وجدت سهمك فيه ولم تجد به اثر سبع وعلمت ان سهمك قتله فكله۔ جب تمھیں اپنا تیر شکار کے جسم میں پیوست مل جائے اور شکار کے جسم پر درندے وغیرہ کا کوئی نشان نہ ہو، نیز تمھیں یہ معلوم ہو جائے کہ تمھارے تیر سے ہی یہ ہلاک ہوا ہے تو پھر اسے کھا لو) اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ چیز اس بات کی موجب ہے کہ اگر کئی راتیں گزر جانے کے بعد شکاری کو اپنا شکار مع تیر مل جائے اور اسے یہ علم ہو جائے کہ شکار اس کے تیر سے ہی ہلاک ہوا ہے تو وہ اسے کھا لے، جبکہ ہمیں نہیں معلوم کہ کسی اہل علم کا یہ قول ہو۔ اس لیے کہ اس میں صرف اس بات کا اعتبار کیا گیا ہے کہ شکار شکاری کے تیر سے ہی ہلاک ہوا ہے۔ نیز جب شکاری شکار کی تلاش میں تاخیر کر دے گا تو اس کے بعد اسے پتہ نہیں چل سکے گا کہ شکار اس کے تیر سے ہی ہلاک ہوا ہے حالانکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس میں یہ شرط عائد کی ہے کہ اسے اس بات کا علم حاصل ہو جائے۔ اس لیے جب اسے اس بات کا علم حاصل نہیں ہو سکے گا تو اس کے لیے اس کا نہ کھانا ضروری ہو گا۔

جب شکاری شکار کی تلاش میں تاخیر کر دے گا اور کافی عرصہ گزر جائے گا تو اسے یہ معلوم ہی نہ ہو سکے گا کہ شکار اس کے تیر سے ہلاک ہوا ہے۔

ہمارے اصحاب کے قول کی صحت پر وہ روایت دلالت کرتی ہے جو ہمیں عبدالباقی بن قانع نے بیان کی ہے، انھیں عبداللہ بن احمد بن حنبل نے، انھیں محمد بن عباد نے، انھیں محمد بن سلیمان نے مشمول سے، انھوں نے عمرو بن تیم سے، انھوں نے اپنے والد سے، انھوں نے عمرو کے دادا سے کہ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ ہم صحرا نشین لوگ ہیں اور سدھائے ہوئے کتوں اور تیروں کے ذریعے شکار کرتے ہیں۔ ان میں سے کون سے شکار ہمارے لیے حلال اور کون سے حرام ہیں۔

آپؐ نے فرمایا: جب تم اپنا سدھایا ہوا کتا شکار پر چھوڑو اور چھوڑتے وقت بسم اللہ پڑھ لو، تو تمھارا کتا جس شکار کو تمھارے لیے پکڑ رکھے اسے کھا لو، خواہ کتے نے اس میں سے کھا لیا ہو یا نہ کھایا ہو اور خواہ اس نے اسے ہلاک کر دیا ہو یا ہلاک نہ کیا ہو اور جب تم شکار پر تیر چلاؤ تو اس کے بعد فوری طور پر اگر اسے پکڑ لو تو کھا لو اور اگر وہ غائب ہو جائے تو نہ کھاؤ۔"

آپ نے اس شکار کے گوشت کی ممانعت کر دی جو غائب ہو گیا ہو۔ یہ اس شکار پر محمول ہو گا

جو شکاری کی نظروں سے غائب ہوگیا ہو اور شکاری نے اس کی تلاش میں تاخیر کردی ہو۔ اس لیے کہ اگر شکاری اس کی تلاش میں رہے اور پھر وہ مل جائے تو اس کے کھا لینے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ اس روایت میں اس شکار کی اباحت ہے جس میں سے شکار کرنے والے کتے نے بھی کچھ کھا لیا ہو۔ یہ بات آپ کے مسلک کے خلاف جاتی ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضرت عدی بن حاتمؓ کی روایت اس روایت کی معارض ہے۔ اس بارے میں گفتگو پہلے گزر چکی ہے۔

قول باری ہے (الیوم احل لکم الطیبات آج کے دن تمام پاکیزہ چیزیں تمہارے لیے حلال کردی گئی ہیں) اس میں یہ گنجائش ہے کہ "الیوم" سے مراد وہ دن ہو جس میں اس آیت کا نزول ہوا تھا اور یہ بھی درست ہے کہ اس سے مراد وہ دن ہو جس کا دو جگہوں پر پہلے ذکر گزر چکا ہے۔

ایک مقام تو یہ آیت ہے (الیوم یئس الذین کفروا من دینکم) اور دوسری آیت یہ ہے (الیوم اکملت لکم دینکم) ایک قول ہے اس سے مراد حجۃ الوداع کا یوم عرفہ ہے اور ایک قول یہ بھی ہے کہ اس سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا سارا دور اور زمانہ مراد ہے اس میں سلف کے مابین اختلاف رائے کا ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں۔

طیبات سے اس مقام پر یہ مراد لینا درست ہے کہ اس میں وہ تمام چیزیں داخل ہیں جو ہمیں اچھی اور پاکیزہ معلوم ہوں اور اس میں لذت کا احساس ہو۔ البتہ وہ چیزیں اس سے مستثنیٰ رہیں گی جن کی تحریم کا ان آیات اور دوسری آیتوں میں ذکر آگیا ہے۔ اس طرح یہ لفظ تمام لذیذ اشیاء کی اباحت کے لیے عموم ہوگا البتہ وہ چیزیں اس سے خارج ہو جائیں گی جن کی ممانعت کی دلیل موجود ہو۔ اس میں یہ احتمال ہے کہ طیبات سے وہ اشیاء مراد لی جائیں جو ہمارے لیے دوسری آیات کے ذریعہ مباح کردی گئی ہیں۔

قول باری ہے (وطعام الذین اوتوا الکتاب حل لکم۔ اہل کتاب کا کھانا تمہارے لیے حلال ہے) حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابوالدرداءؓ، حسن، مجاہد، ابراہیم، قتادہ اور سدی سے مروی ہے کہ اس سے اہل کتاب کے ذبائح یعنی ان کے ہاتھوں ذبح ہونے والے جانور مراد ہیں۔

ظاہر آیت اس بات کا مقتضی ہے۔ اس لیے کہ ان کے ذبائح ان کے طعام میں داخل ہیں۔

اگر ہم لفظ کو اس کے عموم پر رکھیں تو یہ اہل کتاب کے تمام کھانوں کو شامل ہوگا خواہ وہ ان کے ذبائح ہوں یا دوسرے کھانے۔

لیکن زیادہ ظاہر بات یہ ہے کہ یہاں خاص طور پر ذبائح مراد ہیں اس لیے کہ ان کے دوسرے تمام کھانوں مثلاً روٹی، زیتون کا تیل اور دوسری روغنیات وغیرہ کے سلسلے میں ان کے تیار کرنے والوں کے لحاظ سے حکم کے اندر کوئی فرق نہیں ہوگا اور اس بارے میں کسی پر کوئی شک بھی نہیں ہوتا۔ خواہ یہ کھانا اس کتابی نے خود تیار کیا ہو یا کسی مجوسی یا کتابی سے اسے تیار کرایا ہو۔ مسلمانوں کے درمیان اس کے متعلق کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اگر ان کھانوں میں سے کوئی کھانا پاک اور مزکّٰی نہ ہو تو اس کی ممانعت کے ایجاب کے حکم میں کھانا تیار کرنے والے کے لحاظ سے فرق نہیں ہوگا۔ یعنی خواہ اسے کسی مسلمان نے تیار کیا ہو یا کتابی نے، پاکیزہ نہ ہونے کی بنا پر اس کی ہر صورت میں ممانعت رہے گی۔

اب جب اللہ تعالیٰ نے اہل کتاب کے تیار کردہ کھانے کو خصوصیت کے ساتھ مباح قرار دیا تو یہ ضروری ہوگیا کہ اسے ان کے ذبائح پر محمول کیا جائے جن کے احکام اختلاف ادیان کی بنا پر مختلف ہوجاتے ہیں۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بکری کا زہر آلود گوشت کھالیا جسے آپ کی طرف ایک یہودی عورت نے تحفے کے طور پر بھیجا تھا۔ آپ نے اس وقت یہ نہیں پوچھا تھا کہ آیا یہ بکری کسی مسلمان نے ذبح کی تھی یا کسی یہودی نے۔

عرب کے لوگوں نے اہل کتاب کا مذہب اختیار کرلیا تھا۔ ان کے متعلق فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد اور زفر کا قول ہے کہ عرب اور عجم میں سے جو شخص یہودی یا نصرانی ہو اس کا ذبیحہ حلال ہوگا بشرطیکہ اس نے اس پر اللہ کا نام لیا ہو۔ اگر عیسائی نے اس پر مسیح کا نام لیا ہو تو اس کا گوشت حلال نہیں ہوگا۔ اس بارے میں عرب اور عجم کے لوگوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔

امام مالک کا قول ہے کہ اہل کتاب اپنی عبادت گاہوں کے لیے جو جانور ذبح کریں گے میں ان کا کھانا مکروہ سمجھوں گا اور جس پر مسیح کا نام لیا گیا ہو وہ کھایا نہیں جائے گا۔ اہل عرب اور اہل عجم اس معاملے میں یکساں ہیں۔

سفیان ثوری کا قول ہے کہ جس وقت کوئی کتابی کسی جانور کو ذبح کرے اور اس پر غیر اللہ کا نام لے لے تو میں اسے مکروہ سمجھوں گا۔ ابراہیم کا بھی یہی قول ہے۔ سفیان ثوری کہتے ہیں مجھے علما

سے روایت پہنچی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے وہ ذبیحہ بھی حلال کر دیا ہے۔ جس پر غیر اللہ کا نام لیا گیا ہو کیونکہ اللہ تعالیٰ کے علم میں یہ بات تھی کہ اہل کتاب ذبح کرنے وقت یہی کہیں گے یعنی غیر اللہ کا نام لیں گے۔

اوزاعی کا قول ہے کہ اگر میں کسی نصرانی کو شکار پر اپنا کتا چھوڑتے وقت مسیح کا نام لیتے ہوئے سن لوں تو وہ شکار میں کھا لوں گا۔ اہل کتاب اپنی عبادت گاہوں کے لیے اور عید کے موقعوں پر جو جانور ذبح کرتے ہیں ان کے متعلق اوزاعی کا قول ہے کہ مکحول اس کے کھا لینے میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے۔ مکحول کہا کرتے کہ نزول قرآن سے پہلے اہل کتاب کے یہی ذبائح تھے پھر اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں انھیں حلال قرار دیا۔ لیث بن سعد کا بھی یہی قول ہے۔

ربیع نے امام شافعی سے نقل کیا ہے کہ بنو تغلب کے عرب عیسائیوں کے ذبائح میں کوئی خیر اور بھلائی نہیں ہوتی۔ ان کا یہ بھی قول ہے کہ جو لوگ نزولِ قرآن سے پہلے بت پرستوں کے خلاف ہو گئے تھے وہ بت پرستوں سے خارج ہیں۔ ان سے جزیہ لیا جائے گا خواہ وہ اہلِ عرب ہوں یا اہلِ عجم۔

جن لوگوں کے زمانے میں قرآن کا نزول ہوا اور وہ اس کے نزول سے قبل یہودیت یا عیسائیت قبول نہیں کر چکے تھے ان سے جزیہ نہیں لیا جائے گا انھیں یا تو اسلام قبول کرنا ہوگا یا پھر تلوار ان کا فیصلہ کرے گی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ سلف کی ایک جماعت سے عرب اہل کتاب کے متعلق قول منقول ہے ان میں سے کسی نے بھی نزول قرآن سے پہلے یا اس کے بعد یہودیت یا عیسائیت قبول کرنے والوں کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے۔

ہمیں سلف اور خلف میں سے کسی کے بارے میں علم نہیں کہ اس نے عرب اور غیر عرب اہل کتاب کے متعلق اس قسم کا فرق روا رکھا ہو جو امام شافعی نے روا رکھا ہے۔ امام شافعی اپنے اس مسلک میں بالکل تنہا ہیں اور اہلِ علم کے اقوال سے ان کا قول خارج ہے۔

قول باری (لَا اِکْرَاہَ فِی الدِّیْنِ، دین میں کوئی جبر نہیں) کی تفسیر میں سعید بن جبیر نے حضرت ابن عباسؓ سے نقل کیا ہے کہ اگر انصار میں سے کسی عورت کا کوئی بچہ زندہ نہ بچتا تو وہ قسم کھا لیتی کہ اگر اس کا بچہ زندہ رہا تو وہ اسے یہودی بنا دے گی۔

جب بنو نضیر کو مدینے کی سرزمین سے جلا وطنی کا حکم دیا گیا تو اس وقت اس قبیلے میں انصار

کے بہت سے بچے موجود تھے، انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ ہمارے ان بچوں کا کیا بنے گا اس پر یہ آیت نازل ہوئی (لَا اِکْرَاہَ فِی الدِّیْنِ) سعید بن جبیر کہتے ہیں کہ ان بچوں میں سے جس نے چاہا اسلام قبول کرلیا اور جو بنو نضیر کے ساتھ رہنا چاہتے تھے وہ ان کے ساتھ رہ گئے۔

سعید بن جبیر کی اس روایت میں نزولِ قرآن سے پہلے اور اس کے بعد یہودیت قبول کرنے والوں کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا گیا۔ عبادہ بن نسی نے عفیف بن الحارث سے نقل کیا ہے کہ حضرت عمرؓ کے ایک عامل یعنی گورنر نے آپ کو یہ لکھا کہ سامرہ کے کچھ لوگ تورات پڑھتے اور یوم السبت مناتے ہیں (یہودیوں کے نزدیک ہفتے کا دن متبرک تھا) نیز مرنے کے بعد دوبارہ زندہ ہونے پر بھی ان کا ایمان نہیں ہے۔ ایسے لوگوں کے متعلق آپ کا کیا حکم ہے؟ حضرت عمرؓ نے جواب میں انھیں لکھا کہ یہ لوگ اہل کتاب کی ایک جماعت ہیں۔

محمد بن سیرین نے عبیدہ سے نقل کیا ہے کہ انھوں نے حضرت علیؓ سے عرب عیسائیوں کے ذبائح کے متعلق دریافت کیا تو آپ نے فرمایا "ان کے ذبائح حلال نہیں ہیں کیونکہ انھیں اپنے دین سے صرف شراب نوشی کی حد تک لگاؤ ہے" عطاء بن السائب نے عکرمہ سے روایت کی ہے انھوں نے حضرت ابن عباس سے کہ آپ نے فرمایا:

بنو تغلب کے ذبائح کھالو اور ان کی عورتوں سے نکاح کرلو۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں فرمایا (وَمَنْ یَّتَوَلَّھُمْ مِّنْکُمْ فَاِنَّہٗ مِنْھُمْ تم میں سے جو شخص ان کے ساتھ دوستی کرے گا وہ انہی میں سے ہو جائے گا) اگر یہ لوگ صرف دوستی کی بنا پر انہی میں سے ہوتے تو پھر بھی یہ انہی میں سے ہوتے۔

ان حضرات میں سے کسی نے بھی نزولِ قرآن سے قبل اور اس کے بعد اہل کتاب کا مذہب اختیار کرنے والوں کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا اس طرح گویا اس معاملے پر ان سب کا اجماع ہوگیا۔

جو لوگ نزولِ قرآن سے قبل اور اس کے بعد اہل کتاب کا مذہب اختیار کرنے والوں کے درمیان فرق کے قائل ہیں ان کے قول کے بطلان پر یہ آیت دلالت کرتی ہے (یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تَتَّخِذُوا الْیَھُوْدَ وَالنَّصٰرٰٓی اَوْلِیَآءَ بَعْضُھُمْ اَوْلِیَآءُ بَعْضٍ، وَمَنْ یَّتَوَلَّھُمْ مِّنْکُمْ فَاِنَّہٗ مِنْھُمْ۔ اے ایمان والو! یہود اور نصاریٰ کو اپنا دوست مت بناؤ۔ ان میں سے بعض بعض کے دوست ہیں اور تم میں سے جو شخص ان کے ساتھ دوستی کرے گا وہ انہی میں سے ہو جائے گا) یہ بات مستقبل میں وقوع پذیر ہونے والی تھی۔ اللہ تعالیٰ نے نزولِ قرآن کے بعد

انھیں بتایا کہ جو شخص ان کے ساتھ دوستی کرے گا وہ انہی میں سے ہو جائے گا۔ یہ چیز ایسے شخص کے کتابی بن جانے کی متقضی ہے۔

کیونکہ یہود و نصاریٰ اہل کتاب تھے، نیز یہ کہ ان کے ذبائح بھی حلال ہوں۔ اس لیے کہ ارشاد باری ہے (وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ، اور اہل کتاب کا کھانا تمھارے لیے حلال ہے)۔

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ بنی اسرائیل ہی اہل کتاب ہیں جو یہودیت اور نصرانیت اختیار کیے ہوئے تھے۔

ان کے سوا عرب اور عجم کے وہ لوگ اہل کتاب نہیں ہیں جنھوں نے ان کا دین اختیار کر لیا ہے۔ اس قول کے قائلین نے نزول قرآن سے پہلے اور اس کے بعد اہل کتاب کا دین اختیار کرنے والوں کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے۔

انھوں نے اپنے قول پر اس آیت سے استدلال کیا ہے (وَلَقَدْ آتَيْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ہم نے بنی اسرائیل کو کتاب، سلطنت اور نبوت عطا کی تھی) اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں یہ بتایا کہ اس نے جن لوگوں کو کتاب عطا کی تھی وہ بنی اسرائیل تھے۔

ان لوگوں نے عبیدہ سلمانی کی روایت سے بھی استدلال کیا ہے جو انھوں نے حضرت علیؓ سے نقل کی ہے کہ "عربوں میں سے عیسائی بن جانے والوں کے ذبائح حلال نہیں ہیں کیونکہ انھیں اپنے مذہب سے صرف شراب نوشی کی حد تک لگاؤ ہے۔

ابوبکر جصاص ان دونوں استدلال کے جواب میں کہتے ہیں کہ جہاں تک آیت کا تعلق ہے تو اس میں ان کے مسلک پر کوئی دلالت موجود نہیں ہے۔ اس لیے کہ آیت میں تو صرف اتنا بتایا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بنی اسرائیل کو کتاب عطا کی تھی لیکن اس سے اس بات کی نفی نہیں ہوتی کہ جو شخص ان کا دین اختیار کر لے وہ ان کے حکم میں ہو جاتا ہے۔

جبکہ حضرت ابن عباسؓ کا یہ قول ہے کہ ان کی ذبائح حلال ہیں۔ کیونکہ قول باری ہے (لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ) اگر یہ لوگ ولایت یعنی دوستی کی بنا پر یہی انہی میں سے ہو جاتے تو پھر بھی یہ انہی میں سے رہتے۔ اس کے متعلق حضرت علیؓ کا قول اور ان کے ذبائح کی ممانعت اس وجہ سے نہیں تھی کہ یہ لوگ غیر بنی اسرائیل ہیں بلکہ اس وجہ سے تھی کہ یہ لوگ اس شریعت کے احکام پر نہیں چلتے تھے۔

کیونکہ حضرت علیؓ نے یہ فرمایا تھا" دین کے ساتھ ان کا لگاؤ صرف شراب پینے کی حد تک ہے"۔ آپ نے یہ نہیں فرمایا کہ یہ بنی اسرائیل میں سے نہیں ہیں۔ اس لیے جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ اہل کتاب صرف بنی اسرائیل ہیں خواہ غیر بنی اسرائیل ان کا مذہب کیوں نہ قبول کرلیں۔ وہ اہل کتاب نہیں ہوں گے۔ ان کا یہ قول ساقط اور رد کر دیے جانے کے قابل ہے۔

ہشام بن حسان نے محمد بن سیرین سے روایت کی ہے، انھوں نے ابو عبیدہ سے، انھوں نے حذیفہ سے، انھوں نے حضرت عدی بن حاتمؓ سے، وہ کہتے ہیں کہ ہم لوگ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئے، آپ نے مجھ سے فرمایا: "عدی اسلام لے آؤ بچ جاؤ گے"۔ میں نے عرض کیا: "ہمارا ایک دین ہے"۔ آپؐ نے فرمایا: "مجھے تمھارے دین کے بارے میں تم سے بڑھ کر معلومات ہیں"۔ میں نے عرض کیا" اچھا! آپ میرے دین کے متعلق مجھ سے بڑھ کر جانتے ہیں؟" آپ نے فرمایا: "ہاں! کیا تم رکوسی (عیسائیوں کا فرقہ) نہیں ہو؟" میں نے عرض کیا" کیوں نہیں؟" آپ نے فرمایا: کیا تم اپنی قوم کے سردار نہیں؟" میں نے عرض کیا" کیوں نہیں"۔ آپ نے فرمایا: کیا تم مرباع یعنی لوٹ کے مال میں سے چوتھائی وصول نہیں کرتے؟" میں نے کہا" کیوں نہیں"۔ آپ نے فرمایا: کیا یہ تمھارے دین میں حلال ہے؟" عدی کہتے ہیں یہ سن کر میں نے اپنی نظریں نیچی کرلیں اور ایک خفت سی محسوس کی۔

عبدالسلام بن حرب نے غطیف بن اعین سے روایت کی ہے، انھوں نے مصعب بن سعد سے، انھوں نے حضرت عدی بن حاتمؓ سے، وہ فرماتے ہیں کہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا۔ میرے گلے میں سونے کی صلیب لٹک رہی تھی۔ آپ نے فرمایا: "اس بت کو گلے سے اتار پھینکو"۔ پھر آپ نے یہ آیت تلاوت فرمائی (اِتَّخَذُوْا اَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ اَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ۔ انھوں نے اپنے کاہنوں اور راہبوں کو اللہ کے سوا اپنے ارباب بنالیے)

میں نے عرض کیا: "ہم تو ان کی پرستش نہیں کرتے"۔ آپ نے فرمایا: "کیا یہ بات نہیں تھی کہ تمھارے یہ کاہن اور درویش اللہ تعالیٰ کی حرام کردہ چیزوں کو تمھارے لیے حلال اور حلال کردہ اشیاء کو تمھارے لیے حرام قرار دیتے تھے، پھر تم بھی ان اشیاء کو حلال یا حرام کرلیتے، یہی ان کی پرستش ہے"۔

ان دونوں روایتوں میں ہمارے قول پر کئی طرح سے دلالت ہو رہی ہے۔ ایک تو یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عدی بن حاتم کی ان لوگوں کی طرف نسبت کی جو اپنے احبار و رہبان کو اپنے ارباب بنا لیتے تھے، اور ظاہر ہے کہ یہ یہود و نصاریٰ تھے۔ آپ نے عدی سے عربی

ہونے کی بنا پر عیسائیت کی نفی نہیں کی۔

پہلی روایت میں آپ نے عدی سے پوچھا تھا کہ کیا تم رکوسی نہیں ہو، یہ عیسائیوں کا ایک فرقہ ہے۔ عدی نے اثبات میں جواب دیا تھا۔ لیکن آپ نے مالِ غنیمت کا چوتھائی حصہ وصول کرنے کی بنا پر انھیں عیسائیت سے خارج نہیں کیا تھا۔ جبکہ ان کے مذہب میں مالِ غنیمت حلال نہیں ہوتا ہے۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ اگر اہلِ مذاہب کی اختیار کردہ باتوں پر کوئی شخص عمل پیرا نہ رہے تو اس کی وجہ سے وہ شخص اس مذہب سے خارج نہیں ہوتا۔

یہ چیز اس پر بھی دلالت کرتی ہے کہ عرب کے لوگ اور بنی اسرائیل اہلِ کتاب کا دین اختیار کرنے کے معاملہ میں یکساں ہیں اور ان کے احکام مختلف نہیں ہوتے، چونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عدی سے یہ نہیں پوچھا کہ آیا انھوں نے نزولِ قرآن سے پہلے یا اس کے بعد عیسائیت قبول کی تھی اور یہ پوچھے بغیر آپ نے عیسائیوں کے ایک فرقے کی طرف ان کی نسبت کردی تھی یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ نزولِ قرآن سے پہلے یا اس کے بعد عیسائیت یا یہودیت قبول کرنے والوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔

اہل کتاب عورتوں سے نکاح کرنا

قول باری ہے (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ، اور محفوظ عورتیں، تمھارے لیے حلال کر دی گئی ہیں جن کا تعلق ان قوموں سے ہو جن کو تم سے پہلے کتاب دی گئی تھی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس مقام پر محصنات سے کیا مراد ہے اس میں اختلاف رائے ہے۔ حسن، شعبی، ابراہیم اور سدی سے مروی ہے کہ اس سے پاکدامن عورتیں مراد ہیں۔ حضرت عمرؓ سے ایک روایت کی بنا پر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک بھی یہی معنی مراد ہیں۔

ہمیں یہ روایت جعفر بن محمد واسطی نے بیان کی، انھیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انھیں ابوعبید نے، انھیں محمد بن یزید صلت بن بہرام سے، انھوں نے شقیق بن سلمہ سے کہ حضرت حذیفہؓ نے ایک یہودن سے نکاح کر لیا، حضرت عمرؓ نے انھیں لکھا کہ اسے چھوڑ دو۔ حضرت حذیفہؓ نے انھیں جواب میں لکھا کہ آیا یہ یہودن مجھ پر حرام ہے؟ حضرت عمرؓ نے اس کے جواب میں لکھا کہ یہ تم پر حرام تو نہیں ہے لیکن مجھے خطرہ ہے کہ اگر یہ سلسلہ چل نکلا تو پھر تم لوگ بدکار یہودی عورتوں سے نکاح کرنا شروع کر دو گے۔

ابوعبید کہتے ہیں کہ روایت میں مذکورہ لفظ مومسات سے بدکار اور بدچلن عورتیں مراد ہیں۔ یہ روایت اس پر دلالت کرتی ہے کہ حضرت عمرؓ کے نزدیک احصان کا اطلاق پاکدامنی اور عفت پر ہوتا تھا۔ مطرف نے شعبی سے اس قول باری کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ یہودی اور عیسائی عورت کے احصان کے معنی یہ ہیں کہ وہ غسل جنابت کرتی ہو نیز اپنی شرمگاہ کی حفاظت بھی کرتی ہو یعنی بدکار نہ ہو۔ ابن نجیح نے مجاہد سے آیت زیر بحث کی تفسیر میں نقل کیا ہے کہ محصنات سے آزاد عورتیں مراد ہیں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ کتابی عورت سے نکاح کرنے کے مسئلے میں فقہاء کے مابین اختلاف آراء

کی صورتیں درج ذیل ہیں پہلی صورت آزاد کتابی عورت سے نکاح جبکہ وہ ذمی بھی ہو۔ اس مسئلے میں سلف اور فقہائے امصار کے درمیان کوئی اختلاف رائے نہیں ہے۔ صرف حضرت ابن عمرؓ سے منقول ہے کہ آپ نے اسے مکروہ سمجھا ہے۔

ہمیں جعفر بن محمد نے روایت بیان کی، انھیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انھیں ابو عبیدہ نے، انھیں یحییٰ بن سعید نے عبداللہ بن نافع سے، انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے کہ آپ اہل کتاب کے کھانوں میں کوئی قباحت نہیں سمجھتے تھے لیکن ان کی عورتوں سے نکاح کو مکروہ سمجھتے تھے۔

جعفر کہتے ہیں کہ ہمیں ابو عبید نے روایت بیان کی، انھیں عبداللہ بن صالح نے لیث سے، انھوں نے کہا کہ ہمیں نافع نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت بیان کی کہ جب آپ سے یہودی یا عیسائی عورت کے ساتھ نکاح کے متعلق سوال کیا جاتا تو آپ فرماتے "اللہ تعالیٰ نے مشرک عورتوں سے نکاح کو حرام قرار دیا ہے اور مجھے تو اس سے بڑھ کر کوئی اور شرک نظر نہیں آتا کہ ایک عورت یہ کہے کہ عیسیٰ بن مریم میرے رب ہیں مگر وہ اللہ کے بندوں میں سے ایک بندے ہیں۔

ابو عبید کہتے ہیں کہ ہمیں علی بن معبد نے ابوالملیح سے روایت بیان کی۔ انھوں نے میمون بن مہران سے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت ابن عمرؓ سے عرض کیا کہ ہم ایسے علاقے میں رہتے ہیں جہاں اہل کتاب کی آبادی بھی ہے، کیا ہم ان کی عورتوں سے نکاح کر سکتے اور ان کے کھانے کھا سکتے ہیں۔ حضرت ابن عمرؓ نے یہ سن کر مجھے تحلیل اور تحریم والی دونوں آیتیں سنا دیں۔

میں نے عرض کیا کہ یہ آیتیں تو مجھے بھی آتی ہیں اور میں بھی ان کی تلاوت کرتا ہوں۔ لیکن میں تو آپ سے ان کی عورتوں کے ساتھ نکاح کرنے اور ان کے کھانے کے متعلق مسئلہ معلوم کرنا چاہتا ہوں۔ یہ سن کر حضرت ابن عمرؓ نے دوبارہ تحلیل و تحریم کی آیتیں مجھے پڑھ کر سنا دیں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت ابن عمرؓ نے تحلیل کی یہ آیت پڑھی ہوگی (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ) اور تحریم کی یہ آیت (وَلَا تَنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ مشرک عورتیں جب تک ایمان نہ لے آئیں ان کے ساتھ نکاح نہ کرو)

حضرت ابن عمرؓ نے جب یہ دیکھا کہ دونوں آیتیں اپنے تسلسل اور سیاق و سباق کے لحاظ سے تحلیل اور تحریم کی متقاضی ہیں اس لیے آپ نے اس مسئلے میں سکوت اختیار کر لیا اور اس کی اباحت کے سلسلے میں کوئی قطعی رائے نہیں دی۔

کتابی عورت جو ذمی بھی ہو اس کے ساتھ نکاح کے جواز اور اباحت میں حضرت ابن عمرؓ

کے سوا تمام صحابہ متفق الرائے ہیں، ان حضرات نے قول باری (وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ) کو غیر اہل کتاب کے ساتھ خاص کر دیا ہے۔

ہمیں جعفر بن محمد نے روایت بیان کی، انھیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انھیں ابو عبید نے، انھیں عبدالرحمٰن بن مہدی نے سفیان سے، انھوں نے حماد سے۔ وہ کہتے ہیں کہ میں نے سعید بن جبیر سے یہودی اور عیسائی عورتوں کے ساتھ نکاح کا مسئلہ پوچھا۔ انھوں نے جواب دیا کہ اس میں کوئی حرج نہیں۔

میں نے کہا کہ ارشاد باری ہے (وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتّٰى يُؤْمِنَّ) تو انھوں نے کہا کہ اس سے بت پرست اور مجوسی مراد ہیں۔ حضرت عمرؓ کا قول بھی ہم پہلے بیان کر آئے ہیں۔ ایک روایت ہے کہ حضرت عثمانؓ نے نائلہ بنت الفرافصہ سے نکاح کیا تھا۔ ان کا تعلق بنو کلب سے تھا اور وہ مذہباً عیسائی تھیں۔ حضرت عثمانؓ نے اپنی مسلمان بیویوں کے ہوتے ہوئے ان سے نکاح کیا تھا۔

حضرت طلحہ بن عبیداللہ کے متعلق منقول ہے کہ انھوں نے شام کی ایک یہودی عورت سے نکاح کیا تھا۔ حضرات تابعین سے ایسے نکاح کی اباحت نقل کی جاتی ہے جن میں حسن بصری، ابراہیم نخعی اور شعبی نیز دوسرے حضرات شامل ہیں۔ قول باری (وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتّٰى يُؤْمِنَّ) دو میں سے ایک معنی پر محمول ہوگا۔ یا تو اس کا اطلاق کتابی عورتوں کے دخول کا مقتضی ہوگا یا یہ صرف بت پرست عورتوں تک محدود ہوگا اور کتابی عورتیں اس میں داخل نہیں ہوں گی۔ اگر لفظ کا اطلاق سب کو شامل ہو جائے تو قول باری (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ) اس حکم کی تخصیص کر دے گا اور قول باری (وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ) اس پر مرتب ہوگا۔ اس لیے کہ جب ہمارے لیے دو آیتوں پر خاص پر عام کی ترتیب کی صورت میں عمل کرنا ممکن ہو تو ان دونوں پر عمل کرنا واجب ہوگا اور یقینی دلیل کے بغیر عام کی وجہ سے خاص کو منسوخ مان لینا جائز نہیں ہوگا۔

اگر قول باری (وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ) کا اطلاق صرف بت پرست عورتوں کو شامل ہو جیسا کہ ہم دوسرے مقامات پر بیان کر آئے ہیں تو اس صورت میں قول باری (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ) کا حکم ثابت رہے گا کیونکہ قرآن میں کوئی ایسی آیت نہیں ہے جو اس کے نسخ کی موجب بن رہی ہو۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ) سے صرف وہ عورتیں مراد ہیں جو پہلے کتابی تھیں پھر اسلام لے آئیں جیسا کہ دوسری آیت میں ارشاد باری ہے (لَيْسُوا سَوَاءً مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ۔ یہ سب ایک جیسے نہیں ہیں۔ اہل کتاب میں سے ایک گروہ ایسا ہے جو سیدھی راہ پر قائم ہے، رات کے اوقات میں اللہ تعالیٰ کی آیات تلاوت کرتا ہے اور سجدے کرتا ہے نیز اللہ اور یوم آخر پر ایمان رکھتا ہے)

نیز فرمایا (وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَمَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِمْ اور اہل کتاب میں سے ایسے بھی ہیں جو اللہ پر، اس کتاب پر جو تم پر نازل ہوئی اور اس کتاب پر جو ان پر نازل ہوئی ایمان لاتے ہیں)

ان دونوں آیتوں میں وہ لوگ مراد ہیں جو اہل کتاب تھے اور پھر مسلمان ہو گئے۔ اسی طرح قول باری (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ) میں بھی وہ عورتیں مراد ہیں جو پہلے اہل کتاب تھیں اور پھر مسلمان ہو گئیں۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات کئی وجوہ سے غلط ہے۔

اول یہ کہ اہل کتاب کے لفظ کا اطلاق یہود و نصاریٰ کے دونوں گروہوں پر ہوتا ہے، مسلمانوں اور دوسرے تمام کافروں پر نہیں ہوتا۔ کسی مسلمان پر یہ اطلاق نہیں ہوتا کہ یہ اہل کتاب ہے جس طرح یہ اطلاق نہیں ہوتا کہ یہ یہودی یا عیسائی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے جب یہ فرمایا (وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَمَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ) تو ان پر اہل کتاب کے اسم کا اس طرح اطلاق کیا کہ اس کے فوراً بعد ایمان کا ذکر کر کے اس اسم کو ایمان کے ساتھ مقید کر دیا۔

اسی طرح آیت (مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ۔ میں ان کی یہ صفت بیان کرنے کے بعد کہ وہ اہل کتاب ہیں ان کے ایمان کا بھی ذکر کر دیا۔

ہم (ابوبکر جصاص) نے پورے قرآن میں یہی دیکھا ہے کہ اہل کتاب کے لفظ کا جہاں کہیں بھی تقیید کے بغیر اطلاق ہوا ہے۔ وہاں اس سے یہود و نصاریٰ مراد لیے گئے ہیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ) میں مومنات کا ذکر کیا ہے اور یہ لفظ ان تمام مومنات کو شامل ہے جو پہلے مشرکات یا کتابیات تھیں اور پھر مسلمان

ہو گئی تھیں۔

جو عورتیں بچپن سے ہی مسلمان تھیں ان پر ایسی مومنات کا عطف درست نہیں جو پہلے اہل کتاب تھیں۔ اس لیے قول باری (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ) کو اُن کتابی عورتوں پر محمول کرنا واجب ہے جو مسلمان نہیں ہوئی تھیں۔ نیز اس سلسلے میں اگر ہمارے مخالف کی پیش کردہ تاویل کی گنجائش نکل بھی آئے تو ہمارے لیے دلالت کے بغیر ظاہر آیت سے کسی اور معنی کی طرف مڑ جانا درست نہیں ہے۔

ہمارے پاس کوئی ایسی دلالت موجود نہیں ہے جو آیت کو اس کے ظاہر سے ہٹانے کی موجب بن سکے۔ نیز اگر آیت کو مخالف کے بیان کردہ معنی پر محمول کیا جائے تو اس سے اس کے فائدے کا زائل ہو جانا لازم آئے گا۔ اگر اس سے مومن عورت مراد لی جائے تو اس کے ذکر کا کیا فائدہ ہو گا جب کہ آیت میں مومن عورتوں کا ذکر پہلے گزر چکا ہے۔

نیز جب یہ بات معلوم ہے کہ قول باری (وَطَعَامُ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ) میں ایسے اہل ایمان کا طعام مراد نہیں جو اہل کتاب تھے بلکہ اس سے یہود و نصاریٰ کا طعام مراد ہے تو قول باری (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتَابَ) سے بھی کتابی عورتیں مراد ہوں گی۔ مومن عورتیں مراد نہیں ہوں گی۔

اہل کتاب عورتوں سے نکاح کی تحریم کے قائلین قول باری (وَلَا تُمْسِكُوْا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ تم کافر عورتوں کے تعلقات کو باقی مت رکھو) سے استدلال کرتے ہیں۔ ان کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات حربی عورت کے بارے میں ہے۔ جب اس کا شوہر مسلمان ہو کر ہماری طرف آ جائے یا حربی مرد کے متعلق ہے جس کی بیوی مسلمان ہو کر اسے چھوڑ کر چلی آئے۔

آپ قول باری (وَاسْئَلُوْا مَا اَنْفَقْتُمْ وَلْيَسْئَلُوْا مَا اَنْفَقُوْا۔ اور جو کچھ تم نے خرچ کیا ہے وہ ان کافروں سے مانگو اور جو کچھ ان کافروں نے خرچ کیا ہے وہ تم سے مانگ لیں) کو نہیں دیکھتے۔ نیز اگر استدلال والی آیت میں عموم مراد لے لیا جائے تو قول باری (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ) سے اس کی تخصیص ہو جائے گی۔

کتابی عورتوں سے نکاح کے سلسلے میں ایک اور جہت سے اختلاف رائے ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ جب اہل کتاب مسلمانوں سے برسرپیکار ہوں تو ان کی عورتوں سے نکاح حلال نہیں ہو گا۔ اس موقعہ پر آپ نے آیت (قَاتِلُوا الَّذِيْنَ لَا يُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ)

تا اَدۡ وَّهُمۡ صَاغِرُوۡنَ) کی تلاوت بھی فرمائی۔

حکم کا قول ہے کہ حبیب میں نے ابراہیم سے اس کا تذکرہ کیا تو انھیں یہ بات بڑی پسند آئی۔

حضرت ابن عباسؓ کے سوا ان صحابہ میں سے جن کے اقوال ہم نے اس ضمن میں بیان کیے ہیں کسی نے بھی حربی اور ذمی عورتوں کے درمیان فرق نہیں کیا ہے۔ جبکہ ظاہر آیت ان تمام سے نکاح کے جواز کا مقتضی ہے کیونکہ محصنات کا اسم ان سب کو شامل ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ کے قول کی تائید میں یہ قول باری پیش کیا جا سکتا ہے (لَا تَجِدُ قَوۡمًا یُّؤۡمِنُوۡنَ بِاللّٰهِ وَالۡیَوۡمِ الۡاٰخِرِ یُوَآدُّوۡنَ مَنۡ حَآدَّ اللّٰهَ وَرَسُوۡلَهٗ تم کبھی ایسے لوگ نہیں پاؤ گے جو اللہ اور یوم آخر پر ایمان رکھتے ہوں گے یا وجود ان لوگوں سے دوستی کرتے ہوں اور اللہ اور اس کے رسول کی دشمنی پر کمر بستہ ہوں)

نکاح دوستی اور مودت کو واجب کر دیتا ہے۔ کیونکہ قول باری ہے (خَلَقَ لَكُمۡ مِّنۡ اَنۡفُسِكُمۡ اَزۡوَاجًا لِّتَسۡكُنُوۡۤا اِلَيۡهَا وَجَعَلَ بَيۡنَكُمۡ مَّوَدَّةً وَّرَحۡمَةً۔ اللہ نے تم ہی میں تمھارے لیے جوڑے پیدا کیے تاکہ تمھیں ان سے سکون حاصل ہو اور اس نے تمھارے درمیان الفت و محبت اور رحمت پیدا کر دی) اس لیے مناسب یہی ہے کہ حربی عورتوں کے ساتھ نکاح کی ممانعت ہو جائے۔

اس لیے کہ قول باری (یُوَآدُّوۡنَ مَنۡ حَآدَّ اللّٰهَ وَرَسُوۡلَهٗ) کا اطلاق اہل حرب پر ہی ہوتا ہے کیونکہ یہ لوگ اس سرحد پر ہوتے ہیں جو ہمارا نہیں ہوتا۔ ہمارے نزدیک یہ بات کراہت پر محمول ہو گی۔ ہمارے اصحاب سرحد پر بیکار اہل کتاب کے ساتھ نکاح وغیرہ کو مکروہ سمجھتے ہیں۔

بنو تغلب کی عورتوں سے نکاح کے معاملے میں سلف کے مابین اختلاف رائے ہے۔ حضرت علیؓ سے نکاح کا عدم جواز منقول ہے کیونکہ آپ کے قول کے مطابق بنو تغلب کے عیسائیوں کا عیسائیت کے ساتھ صرف شراب خوری کی حد تک لگاؤ ہے۔

ابراہیم اور جابر بن زید کا بھی یہی قول ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کے قول کے مطابق اس میں کوئی حرج نہیں ہے اس لیے کہ اگر یہ لوگ صرف ولایت اور دوستی کی بنا پر اہل کتاب میں سے ہوتے تو پھر بھی یہ انہی میں سے ہوتے۔

کتابی لونڈی سے نکاح کے بارے میں بھی اختلاف رائے ہے۔ ہم نے سورۂ نساء میں فقہاء کے اختلاف رائے کا ذکر کر دیا ہے جو اس مسئلے میں ان کے درمیان ہے۔ جن حضرات نے قول باری

(وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ) سے آزاد عورتیں مراد لی ہے انھوں نے نکاح کی اباحت کو آزاد کتابی عورتوں تک محدود رکھا ہے اور جن حضرات نے محصنات سے پاکدامن اور عفیف خواتین مراد لی ہے انھوں نے کتابی لونڈیوں کے ساتھ نکاح کی اباحت کر دی ہے۔

مجوسیوں کے متعلق بھی اختلاف رائے ہے۔ سلف میں تقریباً تمام حضرات اور فقہاء کی اکثریت اس بات کی قائل ہے کہ یہ لوگ اہل کتاب میں شامل نہیں ہیں۔ کچھ تھوڑے سے حضرات اس کے قائل ہیں کہ مجوسی بھی اہل کتاب ہیں۔ ان کے اہل کتاب میں سے نہ ہونے کی دلیل یہ قول باری ہے (وَهٰذَا كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ وَاتَّقُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ أَن تَقُولُوا إِنَّمَا أُنزِلَ الْكِتَابُ عَلَىٰ طَائِفَتَيْنِ مِن قَبْلِنَا۔ یہ مبارک کتاب جو ہم نے نازل کی ہے، اس کی پیروی کرو تاکہ تم پر رحم کیا جائے اور تم یہ نہ کہہ سکو صرف ان دو گروہوں پر کتاب کا نزول ہوا تھا جو ہم سے پہلے گزر چکے ہیں)

اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں یہ بات بتائی کہ اہل کتاب کے دو گروہ ہیں۔ اگر مجوس اہل کتاب ہوتے تو پھر گروہوں کی تعداد تین ہو جاتی۔

آپ نہیں دیکھتے کہ جو شخص یہ دعویٰ کرتا ہے کہ فلاں پر میرے دو جُبّے واجب ہیں تو وہ اس سے زائد تعداد کا دعویٰ نہیں کر سکتا۔ اسی طرح اگر کوئی یہ کہے کہ آج میری ملاقات دو آدمیوں سے ہوئی تو اس کا یہ قول دو سے زائد کی نفی کرتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے آیت میں مشرکین کی بات نقل کی ہے اور ہو سکتا ہے کہ اس بارے میں مشرکین کو غلطی لگ گئی ہو۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اللہ تعالیٰ نے مشرکین سے یہ قول نقل نہیں کیا۔ بلکہ اس کے ذریعے ان کے عذر کو ختم کر دیا تاکہ وہ یہ نہ کہہ سکیں کہ ہم سے پہلے صرف دو گروہوں پر کتاب کا نزول ہوا تھا اور ہم ان کی پڑھائی سے غافل رہ گئے تھے۔

اس لیے یہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے کہ ان کے ذریعے قرآن کے بارے میں مشرکین کے عذر کو ختم کر دینے کے سلسلے میں ان پر حجت قائم کر دی گئی ہے۔ ایک اور وجہ بھی ہے وہ یہ کہ مجوس انبیاء سابقین پر نازل شدہ کتابوں میں سے کسی کتاب کو اپناتے نہیں ہیں۔ وہ تو صرف زرتشت کی کتاب پڑھتے ہیں۔ زرتشت نبوت کا ایک جھوٹا دعویدار گزرا ہے اس لیے یہ اہل کتاب نہیں ہو سکتے۔

ان کے اہل کتاب میں سے نہ ہونے پر یحییٰ بن سعید کی روایت دلالت کرتی ہے جو انھوں نے

جعفر بن محمد سے نقل کی ہے اور انھوں نے اپنے والد سے کہ حضرت عمرؓ نے ایک دفعہ فرمایا تھا کہ "مجھے نہیں معلوم کہ میں ان مجوسیوں کے ساتھ کیا سلوک کروں، یہ اہل کتاب نہیں ہیں"۔ اس پر حضرت عبدالرحمن بن عوف نے کہا کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ ان کے ساتھ اہل کتاب والا طریقہ اختیار کرو۔

حضرت عمرؓ نے صراحت کے ساتھ یہ فرما دیا کہ مجوس اہل کتاب نہیں ہیں۔ حضرت عبدالرحمن بن عوف اور دیگر صحابہؓ نے اس بات کی مخالفت نہیں کی۔ البتہ حضرت عبدالرحمن نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت بیان کر دی کہ ان کے ساتھ وہی طریقہ اختیار کرو جو تم اہل کتاب کے ساتھ اختیار کرتے ہو۔ اگر مجوس اہل کتاب ہوتے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرمانے کی ضرورت پیش نہ آتی کہ ان کے ساتھ اہل کتاب جیسا معاملہ کرو۔

بلکہ آپ یہ فرماتے کہ یہ لوگ اہل کتاب ہیں۔ ایک دوسری روایت میں ہے کہ آپ نے ہجر کے علاقے کے مجوسیوں سے جزیہ وصول کیا تھا اور فرمایا تھا کہ ان کے ساتھ وہی معاملہ کرو جو اہل کتاب کے ساتھ کرتے ہو۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب مجوس اہل کتاب نہیں ہیں تو پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے قول (سنوا بھم سنة اھل الکتاب) ان کے ساتھ وہی رویہ اختیار کرو جو اہل کتاب کے ساتھ کرتے ہو) کے ذریعے ان کے متعلق کیوں وہی حکم دیا جو اہل کتاب کے متعلق دیا تھا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس حکم کی یکسانیت کا صرف جزیہ کی حد تک تعلق ہے۔ یہ بات ایک اور روایت میں بھی بیان کی گئی ہے۔

سفیان نے قیس بن مسلم سے روایت کی ہے۔ انھوں نے حسن بن محمد سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجر کے مجوسیوں کو تحریری طور پر دعوت اسلام دی اور فرمایا کہ "اگر تم مسلمان ہو جاؤ تو تمھارے وہی حقوق ہوں گے جو ہمارے ہیں اور تم پر وہی فرائض عائد ہوں گے جو ہم پر ہیں۔ لیکن جو شخص اسلام کی دعوت قبول نہیں کرے گا اس پر جزیہ عائد ہوگا۔ ان کے ذبائح نہیں کھائے جائیں گے اور نہ ہی ان کی عورتوں کے ساتھ نکاح کیا جائے گا۔

حضرت علیؓ، حضرت عبداللہؓ، حضرت جابر بن عبداللہؓ، حسن، سعید بن المسیب، ابورافع اور عکرمہ سے مجوسیوں کے کیے ہوئے شکار کو کھانے کی ممانعت مروی ہے۔ یہ چیز اس حقیقت کی موجب ہے کہ ان حضرات کے نزدیک مجوس اہل کتاب نہیں تھے۔

مجوسیوں کے اہل کتاب نہ ہونے پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے روم کے بادشاہ کو ان الفاظ میں خط لکھ کر اسلام کی دعوت دی تھی (یَا اَھْلَ الْکِتَابِ تَعَالَوْا اِلٰی کَلِمَۃٍ سَوَآءٍ بَیْنَنَا وَبَیْنَکُمْ۔ اے اہل کتاب! اس کلمہ کی طرف آؤ جو ہمارے اور تمہارے درمیان یکساں ہے) لیکن جب آپ نے شہنشاہ ایران کسریٰ کو دعوت نامہ تحریر کیا تو اس میں اس کی نسبت اہل کتاب کی طرف نہیں کی۔

قول باری (الٓمّٓ۔ غُلِبَتِ الرُّوْمُ۔ الٓمّٓ رومی مغلوب ہوگئے) کی تفسیر میں مروی ہے کہ مسلمان اہل روم کے غلبہ کے اس بنا پر خواہشمند تھے کہ وہ اہل کتاب تھے۔ اس کے برعکس قریش ایرانیوں کے غلبہ کے تمنائی تھے کیونکہ وہ سب کے سب غیر اہل کتاب تھے۔ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے اسی بنا پر قریش کے ساتھ شرط باندھی تھی۔ اس سلسلے میں پیش آنے والا واقعہ بڑا مشہور ہے۔

جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ مجوس اہل کتاب تھے لیکن اس کے بعد یہ کتاب ان کے ہاتھوں سے نکل گئی تھی۔ یعنی وہ اپنی کتاب بھلا بیٹھے تھے۔ اسی بنا پر یہ حضرات ان مجوسیوں کو اہل کتاب قرار دیتے ہیں لیکن یہ بات درست نہیں ہے اور نہ ہی اس کا کوئی ثبوت ہے۔ اگر یہ بات ثابت بھی ہو جائے پھر بھی یہ اہل کتاب نہیں ہو سکتے کیونکہ کتاب تو ان کے ہاتھوں ضائع ہو چکی ہے اور یہ اب تک اللہ کی کسی کتاب کو اپنا نہیں سکے۔

صابئین کے بارے میں بھی اختلاف ہے کہ آیا یہ اہل کتاب ہیں یا نہیں۔ امام ابو حنیفہ سے مروی ہے کہ یہ اہل کتاب ہیں۔ امام ابو یوسف اور امام محمد انہیں اہل کتاب قرار نہیں دیتے۔ ابوالحسن کرخی فرمایا کرتے تھے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک جو صابئین اہل کتاب میں سے ہیں یہ وہ لوگ ہیں جنھوں نے دین مسیحی اختیار کر رکھا ہے اور انجیل بھی پڑھتے ہیں۔ البتہ وہ صابئین جو ستارہ پرست ہیں اور حران کے علاقے میں بستے ہیں ان کے اہل کتاب ہونے کا کوئی بھی قائل نہیں ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس زمانے میں جو لوگ صابئین کے نام سے پہچانے جاتے ہیں ان میں کوئی بھی اہل کتاب نہیں ہے۔ ان سب کا مذہب ایک ہے۔ یعنی وہ لوگ جو حران کے علاقے میں بستے ہیں اور وہ جو واسط شہر کے نواح میں بطائح کے علاقے میں رہتے ہیں۔ ان کے عقیدے کی بنیاد سات ستاروں کی تعظیم اور ان کی پرستش ہے۔ انھوں نے ان ستاروں کو اپنے معبود بنا رکھے ہیں۔

بنیادی طور پر یہ سب بت پرست ہیں۔ البتہ جب سے ان پر ایرانیوں کا غلبہ ہو گیا تھا اور انھوں نے ان کی حکومت ختم کر دی تھی، اس وقت سے پھر انھیں ظاہری طور پر بت پرستی کی جرأت نہیں ہوئی کیونکہ ایرانیوں نے انھیں اس سے منع کر دیا تھا۔ یہ لوگ دراصل نبطی تھے اور عراقیوں کے درمیان آباد ہو گئے تھے۔ اسی طرح رومی، شامی اور اہل جزیرہ بھی صابئین تھے۔ لیکن جب قسطنطین نے عیسائیت قبول کر لی تو اس نے ان سب کو بزور شمشیر عیسائی بنا لیا تھا۔ اس وقت سے بت پرستی ختم ہو گئی اور یہ لوگ ظاہری طور پر عیسائیوں کے ساتھ رل مل گئے تھے۔ تاہم ان میں سے بہت سے ایسے بھی تھے جنھوں نے اپنا آبائی مذہب تبدیل نہیں کیا تھا اور خفیہ طور پر بتوں کی پوجا کرتے رہے تھے۔

پھر جب اسلام کا غلبہ ہو گیا تو یہ لوگ عیسائیوں کے ساتھ شامل ہو گئے اور مسلمان ان کے اور عیسائیوں کے درمیان امتیاز نہ کر سکے اس لیے کہ یہ لوگ چھپ کر بت پرستی کرتے اور اپنے عقائد کو چھپائے رکھتے۔ یہ لوگ اپنے عقائد کو پوشیدہ رکھنے میں سب سے آگے تھے۔ ان کے بچے ذرا بھی سمجھ دار ہو جاتے تو یہ لوگ انھیں مختلف طریقوں اور حیلوں سے اپنے عقائد چھپائے رکھنے کی تربیت دیتے تھے۔

ان لوگوں سے اسماعیلی فرقے نے کتمان مذہب کا سبق سیکھا ہے اور فرقے کی دعوت کی انتہا بھی ان مجوسیوں کے مذہب پر جا کر ہوتی ہے۔ ان تمام مجوسیوں کا اصل عقیدہ سات ستاروں کی پرستش اور ان ستاروں کے نام پر اصنام پرستی ہے۔ اس بارے میں ان کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے۔

البتہ حران کے علاقے میں بستے والے صابئین اور بطائح کے علاقے میں رہنے والے صابئین کے درمیان بعض مذہبی امور میں کچھ اختلافات پائے جاتے ہیں۔ لیکن ان میں اہل کتاب کوئی نہیں ہے۔

میرے خیال میں صابئین کے متعلق امام ابوحنیفہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ انھوں نے ان کے کسی گروہ کو دیکھا ہو گا جو اپنے آپ کو عیسائی ظاہر کرتے ہوں گے اور انجیل بھی پڑھتے ہوں گے۔ ان لوگوں نے تقیہ کے طور پر دین مسیح اختیار کر رکھا ہو گا۔ جس کی بنا پر امام ابوحنیفہ نے انھیں عیسائی قرار دے دیا ہو گا۔

ورنہ اکثر فقہا ان جیسے عقائد رکھنے والوں پر جزیہ عائد کرنے کے قائل نہیں ہیں۔ ان

کے نزدیک ان جیسے لوگوں سے صرف اسلام قبول کیا جائے گا یا پھر تلوار سے ان کا فیصلہ کیا جائے گا۔

صابئین میں سے جن لوگوں کے عقائد وہ ہیں جو ہم نے بیان کیے ہیں ان کے متعلق تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ یہ اہل کتاب نہیں ہیں۔ ان کے ذبائح حلال نہیں اور ان کی عورتوں سے نکاح بھی درست نہیں۔

نماز کے لیے طہارت کا بیان

قول باری ہے (یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوۃِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْھَکُمْ
اے ایمان لانے والو! جب تم نماز کے لیے اٹھو تو چاہیے کہ اپنے چہرے دھولو) تا آخر آیت۔
ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ظاہر آیت نماز کے لیے اٹھنے کے بعد وجوب طہارت کا مقتضی ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے نماز کے لیے اٹھنے کو طہارت کے عمل کے لیے شرط قرار دیا ہے، نحوی لحاظ سے جزا کا حکم یہ ہوتا ہے کہ وہ شرط سے متاخر ہو۔ آپ نہیں دیکھتے کہ جو شخص اپنی بیوی سے یہ کہتا ہے کہ "اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق" تو اس صورت میں گھر کے اندر داخل ہونے کے بعد اس پر طلاق واقع ہو گی۔"

جب کسی سے یہ کہا جائے کہ "جب زید سے تمہاری ملاقات ہو تو اس کا اکرام کرو" تو اس صورت میں قائل کا یہ قول ملاقات کے بعد اکرام کا موجب ہے۔ اس بارے میں اہل لغت کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ یہی مفہوم لفظ کا مقتضیٰ اور اس کی حقیقت ہے۔

سلف سے لے کر خلف تک اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ نماز کے لیے اٹھنا طہارت کے ایجاب کا سبب نہیں ہے بلکہ طہارت کا وجوب اس کے سوا کسی اور سبب کے ساتھ متعلق ہے۔ اس لیے نماز کی خاطر اٹھنے کے بعد ایجاب طہارت کے لیے اس لفظ میں عموم نہیں ہے، کیونکہ حکم کا تعلق قیام الی الصلوٰۃ کے ساتھ نہیں بلکہ ایک ضمیر یعنی پوشیدہ لفظ کے ساتھ ہے جو یہاں مذکور نہیں ہے۔ لفظ کے اندر بھی کوئی ایسی بات نہیں ہے جو نماز کے لیے اٹھنے کے بعد طہارت کے وجوب کی تکرار کی موجب بن سکے۔

اس کی دو وجوہ ہیں۔ ایک وجہ تو وہ ہے جس کا ہم نے ذکر کیا ہے کہ حکم کا تعلق ایک پوشیدہ لفظ کے ساتھ ہے جو عبارت میں مذکور نہیں ہے بلکہ اس پر کسی اور لفظ کے ذریعے دلالت حاصل

کرنے کی ضرورت ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ عربی زبان میں حرف اذا تکرار کو واجب نہیں کرتا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ جب ایک شخص کسی دوسرے سے یہ کہتا ہے۔ "جب زید گھر میں داخل ہو تو اسے ایک درہم دے دینا" تو گھر میں ایک دفعہ داخل ہونے پر زید ایک درہم کا مستحق ہو جاتا ہے لیکن دوسری مرتبہ داخل ہونے پر وہ کسی چیز کا مستحق نہیں ہوتا۔

اسی طرح جب ایک شخص اپنی بیوی سے کہتا ہے "جب تو گھر میں داخل ہوگی تو تجھ پر طلاق" تو گھر میں ایک دفعہ داخل ہونے پر اسے طلاق ہو جائے گی اور اگر وہ دوسری دفعہ داخل ہوگی تو اس پر کوئی طلاق واقع نہیں ہوگی۔ اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ نماز کے لیے قیام کی تکرار کی وجہ سے طہارت کے وجوب کی تکرار پر آیت میں کوئی دلالت موجود نہیں ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ آپ کی توجیہ کی بنا پر یہ ضروری قرار پایا کہ ایک شخص آیت کے حکم کے تحت صرف ایک ہی دفعہ وضو کرلے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم نے یہ واضح کر دیا ہے کہ آیت اس وقت تک طہارت کے ایجاب کے سلسلے میں خود مکتفی نہیں ہو سکتی جب تک اس کی عبارت میں پوشیدہ لفظ کی مراد کو بیان نہ کر دیا جائے۔

اس لیے معترض کا یہ کہنا درست نہیں ہے کہ آیت سے تو صرف ایک ہی مرتبہ وضو کرنا لازم ہوتا ہے کیونکہ آیت معنی کے لحاظ سے مجمل ہے اسے تفصیل اور بیان کی ضرورت ہے۔ پس جس وقت بیان وارد ہو جائے گا ایجاب طہارت کے سلسلے میں اسے ہی مراد قرار دیا جائے گا۔ اور اسی کے ساتھ ایک دفعہ یا تکرار کی صورت میں بیان مراد کے منشا اور تقاضے کے مطابق حکم کا تعلق ہوگا۔

اگر آیت کا لفظ ایسا عموم ہوتا جو اس امر میں حکم کا مقتضی قرار پاتا جس کے بارے میں اس کا ورود ہوا ہے اور اسے بیان کی ضرورت نہ ہوتی تو اس صورت میں بھی آیت لفظی جہت سے قیام الی الصلوٰۃ کے وقت طہارت کی تکرار کی موجب نہ ہوتی۔ بلکہ صرف معنی کی جہت سے جس کے ساتھ وجوب طہارت کو متعلق کیا گیا ہے، یہ تکرار کی موجب ہوتی۔ اور وہ معنی ہے حدث نہ کہ قیام الی الصلوٰۃ۔

ہمیں اس شخص نے روایت بیان کی ہے جس پر روایت کے سلسلے میں مجھے کوئی اعتراض نہیں، انھیں ابو مسلم کرخی نے، انھیں ابو عاصم نے سفیان سے، انھوں نے علقمہ بن مرثد سے، انھوں نے

سلیمان بن بریدہ سے، انھوں نے اپنے والد سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے دن ایک وضو سے پانچ نمازیں ادا کیں اور موزوں پر مسح کیا۔ اس پر حضرت عمرؓ نے عرض کیا: "اللہ کے رسول! آپ نے آج ایک ایسا کام کیا جو اس سے پہلے نہیں کرتے تھے۔"

اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "میں نے عمداً ایسا کیا ہے۔"

ہمیں ایک ایسے شخص نے روایت بیان کی جس کی روایت پر مجھے کوئی اعتراض نہیں، انھیں محمد بن یحییٰ الذہلی نے، انھیں احمد بن خالد الوہبی نے، انھیں محمد بن اسحٰق نے محمد بن یحییٰ حبان سے، انھوں نے عبداللہ بن عبداللہ بن عمرؓ سے، یحییٰ بن حبان کہتے ہیں کہ میں نے عبداللہ سے پوچھا کہ آیا آپ کے خیال میں حضرت ابن عمرؓ ہر نماز کے لیے وضو کرتے خواہ باوضو ہوتے یا نہ ہوتے۔

وہ کہنے لگے مجھے اسماء بنت زید بن الخطاب نے بیان کیا کہ انھیں عبداللہ بن حنظلہ بن ابی عامر الغسیل نے بتایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ہر نماز کے لیے وضو کرنے کا حکم دیا گیا تھا خواہ آپ باوضو ہوتے یا نہ ہوتے لیکن یہ حکم جب آپ کے لیے مشقت کا سبب بن گیا تو آپ کو ہر نماز کے وقت مسواک کرنے کا حکم ملا اور وضو کرنے کا حکم ختم کر دیا گیا الا یہ کہ آپ کو حدث لاحق ہوتا۔

حضرت عبداللہ بن عمرؓ ہر نماز کے لیے وضو کرنے کی اپنے اندر طاقت محسوس کرتے تھے اس لیے موت تک وہ اس پر عمل پیرا رہے۔ پہلی روایت اس پر دلالت کرتی ہے کہ قیام الی الصلوٰۃ طہارت کی موجب نہیں ہے۔ کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر نماز کے لیے وضو کی تجدید نہیں کی تھی اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ آیت کی عبارت میں ایک پوشیدہ لفظ موجود ہے جس کے ساتھ ایجاب طہارت کا حکم متعلق ہوتا ہے۔

دوسری روایت میں یہ بیان ہوا کہ وہ پوشیدہ لفظ حدث ہے کیونکہ راوی کے الفاظ ہیں:
"ووضع عنہ الوضوء الا من حدث"۔ (وضو کرنے کا حکم ختم کر دیا گیا الا یہ کہ حدث لاحق ہو چکا ہو)

آیت کی عبارت میں پوشیدہ لفظ حدث ہے اس پر وہ روایت دلالت کرتی ہے جسے سفیان نے جابر سے اور انھوں نے عبداللہ بن ابی بکر بن محمد بن عمرو بن حزم سے نقل کی ہے، انھوں نے عبداللہ بن علقمہ سے اور انھوں نے اپنے والد سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب پانی بہاتے یعنی پیشاب کرتے تو ہماری گفتگو کے جواب میں گفتگو نہ کرتے، ہم آپ کو سلام کہتے آپ پھر بھی کلام نہ فرماتے حتیٰ کہ گھر میں داخل ہو جاتے اور پھر نماز کے وضو کی طرح وضو فرماتے۔

جب رخصت کی آیت (یٰٓاَیُّہَا الَّذِیۡنَ اٰمَنُوۡۤا اِذَا قُمۡتُمۡ اِلَی الصَّلٰوۃِ فَاغۡسِلُوۡا وُجُوۡہَکُمۡ تا آخر آیت نازل ہوئی تو ہم نے اس کے متعلق آپ سے گفتگو کی۔ یہ سن کر آپؐ نے فرمایا کہ یہ آیت حدث کی صورت میں نماز کے لیے اٹھنے پر وضو کے ایجاب کے سلسلے میں نازل ہوئی ہے"۔

ہمیں اس شخص نے روایت بیان کی جس پر مجھے کوئی اعتراض نہیں ہے، انھیں محمد بن علی بن زید نے بتایا کہ سعید بن منصور نے انھیں روایت بیان کی، انھیں اسماعیل بن ابراہیم نے، انھیں ایوب نے عبداللہ بن ابی ملیکہ سے، انھوں نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم بیت الخلاء سے باہر آئے۔ آپ کے سامنے کھانا رکھا گیا اور ایک نے عرض کیا کہ وضو کا پانی نہ لادوں؟ اس پر آپ نے فرمایا (انما اُمِرتُ بالوضوءِ اذا قمت الی الصلوٰۃ مجھے اس وقت وضو کرنے کا حکم دیا گیا ہے جب میں نماز کے لیے اٹھوں)۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس روایت سے یہ بات معلوم ہوئی کہ لوگوں نے آپ سے حدث لاحق ہونے کی صورت میں کھانے کے وقت وضو کرنے کے متعلق پوچھا تھا۔ آپ نے انھیں بتایا کہ حدث کی صورت میں نماز کے لیے اٹھنے کے وقت وضو کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔

ابو معشر المدنی نے سعید بن ابی سعید المقبری سے روایت کی ہے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لولا ان اشق علی امتی لامرت لکل صلوٰۃ بوضوء و مع کل وضوء بسواک۔ اگر یہ بات نہ ہوتی میرے اس حکم سے امت مشقت میں پڑ جاتی تو میں ہر نماز کے لیے وضو کا اور ہر وضو کے ساتھ مسواک کرنے کا حکم دیتا)۔

یہ روایت اس پر دلالت کرتی ہے کہ آیت ہر نماز کے لیے وضو کے ایجاب کی مقتضی نہیں۔ اس دلالت کے دو وجوہ ہیں اول یہ کہ اگر آیت اس بات کی موجب ہوتی تو آپؐ یہ نہ فرماتے کہ (لامرت فی کل صلوٰۃ بوضوء)

دوسری وجہ یہ ہے کہ آپ نے بتا دیا کہ اگر آپ وضو کا حکم دے دیتے تو آپ کے حکم سے نہ کہ آیت کی رو سے ہر نماز کے لیے وضو واجب ہو جاتا۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ آیت میں ہر نماز کے لیے وضو کے وجوب کا پہلو موجود نہیں تھا۔

امام مالک بن انس نے اس آیت کی تفسیر کے سلسلے میں زید بن اسلم سے روایت کی ہے کہ جب تم بستر سے اٹھو یعنی نیند سے بیدار ہو" طہارت کے بغیر سلام کا جواب دینا بھی ممنوع تھا۔ قتادہ نے حسن سے، انھوں نے ابو ساسان حضین سے اور انھوں نے حضرت مہاجر بن امیہؓ سے

روایت کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا آپ اس وقت وضو کر رہے تھے۔ میں نے سلام کیا، جب آپ وضو سے فارغ ہوئے تو فرمایا (ما منعنی ان ارد علیک السلام الا انی کنت علی غیر وضوء میں نے تمھارے سلام کا جواب اس لیے نہیں دیا کہ میں باوضو نہیں تھا)

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں محمد بن شاذان نے، انھیں معلی بن منصور نے، انھیں محمد بن ثابت العبدری نے، انھیں نافع نے کہ میں حضرت ابن عمرؓ کے ساتھ کسی ضرورت کے سلسلے میں حضرت ابن عباسؓ کے پاس گیا۔ جب آپ حضرت ابن عباسؓ کے ساتھ کام ختم کر چکے تو بعد میں اس دن جو گفتگو ہوئی اس میں درج ذیل بات بھی شامل تھی۔

"ایک دن حضور صلی اللہ علیہ وسلم مدینے کی ایک گلی سے گزر رہے تھے آپ ابھی قضائے حاجت سے فارغ ہوئے تھے۔ ایک شخص نے آپ کو سلام کیا۔ آپؐ نے اس کے سلام کا جواب نہیں دیا بلکہ ایک دیوار پر اپنی ہتھیلیاں مار کر چہرے کا مسح کیا پھر دوسری دفعہ دیوار پر ہتھیلیاں مار کر دونوں بازوؤں کا کہنیوں سمیت مسح کیا، پھر اس شخص کے سلام کا جواب دیا اور ساتھ ہی فرمایا کہ "میں نے صرف اس لیے جواب نہیں دیا کہ میں باوضو نہیں تھا" یا یہ فرمایا: "میں طہارت پر نہیں تھا"

یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ سلام کا جواب دینے میں بھی طہارت شرط تھی۔ تاہم اس میں یہ گنجائش ہے کہ شائد یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت ہو اس لیے کہ آپ سے کوئی ایسی روایت منقول نہیں ہے جس سے یہ معلوم ہو کہ آپ نے طہارت کے بغیر سلام کا جواب دینے سے منع فرمایا ہو۔

اس معاملے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ جب آپ کو یہ اندیشہ ہوا کہ کہیں سلام کا جواب نہ رہ جائے تو آپؐ نے تیمم کر کے سلام کا جواب دے دیا اس لیے کہ سلام کے جواب میں تاخیر جواب نہ دینے کے مترادف ہے، جواب وہی ہوتا ہے جو فوری طور پر دیا جائے۔ جس طرح ایک شخص کو اگر یہ اندیشہ ہو کہ وضو میں مصروف ہو جانے کی صورت میں اس سے عید یا جنازے کی نماز رہ جائے گی تو اس کے لیے وضو کی بجائے تیمم کر لینا جائز ہوتا ہے۔

اس میں یہ بھی گنجائش ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ حکم منسوخ ہو چکا ہو اور یہ بھی گنجائش ہے کہ وفات تک آپ پر یہ حکم لازم رہا ہو۔

حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ کے متعلق روایت ہے کہ یہ تمام حضرات ہر نماز کے لیے وضو کرتے تھے۔ یہ روایت اس پر محمول ہے کہ ان حضرات کا وضو استحباب کے طور پر ہوتا تھا۔ حضرت سعد سے ان کا یہ قول مروی ہے "جب تم وضو کر لو تو جب تک وضو ٹوٹ نہ جائے نماز پڑھتے رہو"۔ ابن ابی ذدیب نے حضرت ابن عباسؓ کے آزاد کردہ غلام شعبہ سے روایت کی ہے کہ علید بن عمیر ہر نماز کے لیے وضو کرتے تھے اور قول باری (اذا قمتم الی الصلوٰۃ) کا یہی مفہوم لیتے تھے، حضرت ابن عباسؓ کو جب اس بات کا پتہ چلا تو آپ نے اسے ناپسند کیا۔

ہر نماز کے لیے حدوث کے بغیر وضو کے ایجاب کی نفی کی تائید میں حضرت ابن عمرؓ، حضرت ابوموسیٰؓ، حضرت جابر بن عبداللہ، عبیدہ السلمانی، ابوالعالیہ، سعید بن المسیب، ابراہیم نخعی اور حسن بصری سے روایتیں منقول ہیں۔ فقہاء کے مابین اس کے متعلق کوئی اختلاف نہیں ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے تجدید وضو یعنی تازہ وضو کرنے کی فضیلت میں بہت سی احادیث منقول ہیں۔

ایک روایت وہ ہے جو ہمیں ایک ثقہ شخص نے سنائی ہے۔ انھیں محمد بن زید نے۔ انھیں سعید نے، انھیں سلام الطویل نے زید العمی سے، انھوں نے معاویہ بن قرہ سے، انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ وضو کے لیے پانی منگوایا، اور ایک ایک مرتبہ وضو کے تمام اعضاء دھوئے اور پھر فرمایا (ھذا وظیفۃ الوضوء، وضوء من لا یقبل اللہ لہ صلوٰۃ الا بہ۔ یہ وظیفۂ وضو ہے، یعنی وضو کا معین عمل، یہ اس شخص کا وضو ہے جس کی کوئی نماز اس کے بغیر اللہ قبول نہیں کرتا) پھر آپ ایک گھڑی باتیں کرتے رہے اور اس کے بعد پانی منگوا کر وضو کیا، اس دفعہ آپ نے ہر عضو دو دو مرتبہ دھویا اور فرمایا (ھذا وضوء من توضأ بہ ضاعف اللہ لہ الاجر مرتین۔ یہ وضو ایسا ہے کہ اس کے کرنے والے کو اللہ تعالیٰ دو مرتبہ اجر عطا کرے گا)

پھر کچھ دیر تک گفتگو فرماتے رہے اور اس کے بعد پانی منگوا کر وضو کیا۔ اس مرتبہ ہر عضو تین تین مرتبہ دھویا اور فرمایا (ھذا وضوئی ووضوء النبیین من قبلی یہ میرا اور مجھ سے پہلے انبیاء کا وضو ہے) آپ سے یہ قول بھی مروی ہے (الوضوء علی الوضوء نور علی نور۔ وضو ہوتے ہوئے وضو کرنا نور علی نور ہے)

آپ کا یہ ارشاد بھی ہے (لولا ان اشق علی امتی لامرتھم بالوضوء عند کل صلوٰۃ۔

اگر یہ بات میری امت کو مشقت میں مبتلا کرنے کی باعث نہ ہوتی تو میں انھیں ہر نماز کے لیے وضو کرنے کا حکم دیتا)

یہ تمام روایات ہر نماز کے لیے وضو کے استحباب پر دلالت کرتی ہیں خواہ پہلے سے ایک شخص کا وضو باقی کیوں نہ ہو۔ سلف سے ہر نماز کے لیے تجدید وضو کی جو روایات منقول ہیں انھیں بھی اسی مفہوم پر محمول کیا جائے گا۔ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ آپ نے وضو کیا اور موزوں پر مسح کرنے کے بعد فرمایا: "یہ اس شخص کا وضو ہے جسے حدث لاحق نہ ہوا ہو" حضرت علیؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بات کی روایت کی۔

درج بالا وضاحتوں سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ قول باری (اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوۃِ) ہر نماز کے لیے وضو کا موجب نہیں ہے اور یہ بھی ثابت ہو گیا کہ آیت اپنے حقیقی معنوں میں مستعمل نہیں بلکہ اس کی عبارت میں ایک پوشیدہ لفظ بھی ہے جس کے ساتھ ایجاب طہارت کا حکم متعلق ہے اور یہ آیت ایک مجمل فقرے کی مانند ہے جسے بیان اور تفصیل کی ضرورت ہے نیز اس کے عموم سے صرف ان ہی صورتوں میں استدلال درست ہو سکتا ہے جن کے لیے اس کی مراد کی تائید میں دلیل موجود ہے۔

نوم یعنی نیند کی وجہ سے وضو کے ایجاب پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے تواتر کی حد تک روایات منقول ہیں۔ یہ بھی اس بات کی دلیل ہے کہ نماز کے لیے قیام وضو کا موجب نہیں ہے اس لیے کہ جب نیند کی وجہ سے وضو واجب ہو جائے گا تو پھر اس کے بعد قیام الی الصلوٰۃ وضو کا موجب نہیں ہوگا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ جب نیند کی وجہ سے وضو واجب ہو جائے تو اس کے بعد اگر اس نے وضو نہ کیا ہو تو کسی اور حدث کی وجہ سے اس پر دوسرا وضو واجب نہیں ہوگا۔

اگر قیام الی الصلوٰۃ وضو کا موجب ہوتا تو نماز کے ارادے سے اٹھنے پر نیند کے سبب وضو واجب نہ ہوتا۔ جس طرح کسی دو اسباب میں سے ہر سبب اگر موجب وضو ہوا ور ایک شخص پہلے سبب کی بنا پر وضو کر لے تو دوسرے سبب کی بنا پر اس پر وضو واجب نہیں ہوگا۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ "مِنَ النَّوْمِ" وہ لفظ ہے جو آیت میں پوشیدہ ہے اس لیے اس کی عبارت اس طرح ہوگی۔ "جب تم نیند سے اٹھ کر نماز کے لیے چلو" جیسا کہ زید بن اسلم سے یہ قول منقول ہے۔

یہ امر اس پر بھی دلالت کرتا ہے کہ وضو واجب کر دینے والی نیند سے مراد وہ معتاد نیند ہے جس سے بیدار ہونے پر یہ کہنا درست ہو سکتا ہو کہ "فلاں شخص نیند سے اٹھا ہے"۔ اس لیے جو

شخص بیٹھے بیٹھے یا رکوع اور سجدے کی حالت میں سو گیا ہو اس کے متعلق یہ کہنا درست نہیں ہوتا کہ یہ نیند سے اٹھا ہے۔ وضو کی موجب اس نیند کا اطلاق لیٹ کر سو جانے والے پر ہوتا ہے۔ جو شخص یہ کہتا ہے کہ نیند حدث نہیں ہے۔ اس کی وجہ سے طہارت صرف اس لیے واجب ہوتی ہے کہ اس حالت میں حدث لاحق ہونے کا غلبہ ہوتا ہے۔

اس تاویل کی صورت میں آیت ہوا خارج ہونے کی وجہ سے طہارت کے وجوب پر دلالت کرے گی۔ اگر بات ہمارے بیان کے مطابق درست ہے تو پھر آیت کے ضمن میں نیند اور ریح خارج ہونے کی بنا پر ایجاب وضوء پر دلالت موجود ہے۔ اس سے پیشاب پاخانے کی وجہ سے وضو کا ایجاب بھی مراد لیا گیا ہے۔ جو آیت میں ایک پوشیدہ لفظ کی بنا پر ہے اس لیے کہ ایجاب وضو کا حکم اس قول باری میں مذکور ہے (اَوْ جَآءَ اَحَدٌ مِّنْکُمْ مِّنَ الْغَآئِطِ۔ یا تم میں سے کوئی قضائے حاجت سے فارغ ہو کر آیا ہو)

غائط پست زمین کو کہتے ہیں۔ لوگ حوائج ضروریہ سے فراغت کے لیے اس کا رخ کرتے تھے۔ یہ بات پیشاب، پاخانہ، سلسل البول، مذی، دم استحاضہ اور ان تمام امور کی وجہ سے ایجاب وضو پر مشتمل ہے جن سے فراغت کے لیے ایک انسان دوسرے انسانوں کی نگاہوں سے اوٹ میں چلا جاتا ہے۔ اس لیے کہ لوگوں کی نظروں سے اوجھل ہو جانے اور قضائے حاجت کو ان سے چھپانے کے لیے پست مقام پر چلے جاتے تھے۔ جسم سے خارج ہونے والی ان اشیاء کے اختلاف کی وجہ سے جنھیں عادۃً لوگوں کی نظروں سے پوشیدہ رکھا جاتا ہے، اس طریق کار میں کوئی فرق نہیں پڑتا، ان اشیاء میں سلسل البول، مذی اور استحاضے کا خون وغیرہ سب شامل ہیں۔

یہ اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ یہ تمام اشیاء حدث کے اندر داخل ہیں اور آیت میں پوشیدہ لفظ ان سب پر مشتمل ہے۔

سلف اور فقہاء امصار کا اس پر اتفاق ہے کہ جو شخص ٹیک لگائے بغیر بیٹھے بیٹھے سو جائے اس پر وضو واجب نہیں ہوتا۔ عطاء نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک رات عشاء کی نماز میں تاخیر کر دی حتیٰ کہ لوگوں کو نیند آگئی۔ جب لوگ بیدار ہوئے تو حضرت عمرؓ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس حاضر ہوئے اور آپؐ سے نماز کے لیے کہا۔ آپ باہر تشریف لائے اور نماز پڑھائی، اس روایت میں یہ ذکر نہیں ہے کہ لوگوں نے دوبارہ وضو کیا تھا۔

حضرت انسؓ سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں: ہم مسجد نبوی میں آکر جماعت کا انتظار کرتے رہتے۔

کچھ لوگوں کو نواونگھ آجاتی اور کچھ لوگ سو جاتے لیکن ہم وضو کا اعادہ نہ کرتے۔" نافع نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ ایک شخص پر سونے کی وجہ سے اس وقت تک وضو واجب نہیں ہوتا جب تک وہ پہلو کے بل زمین پر لیٹ نہ جائے اس بارے میں فقہاء کے اختلاف کا ہم نے دوسری جگہ ذکر کر دیا ہے۔

امام ابو یوسف نے محمد بن عبداللہ سے روایت کی ہے، انھوں نے عطاء سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم صبح کی نماز ادا کرتے اور وضو نہ کرتے، آپؐ سے اس بارے میں پوچھا گیا تو آپؐ نے فرمایا (انی لست کاحدکم، انہ تنام عیناي ولا ینام قلبي لو احدثت لعلمتہ میں تمھاری طرح نہیں ہوں، میری آنکھوں کو نیند آجاتی ہے لیکن میرا دل بیدار رہتا ہے اگر مجھے حدث لاحق ہوتا تو مجھے اس کا پتہ چل جاتا)

یہ روایت اس پر دلالت کرتی ہے کہ نیند فی نفسہٖ حدث نہیں ہے، اس کی وجہ سے ایجاب وضو اس بنا پر ہوتا ہے کہ اس حالت میں یہ عین ممکن ہے کہ سونے والے کو کوئی حدث لاحق ہو گیا ہو اور اسے اس کا احساس نہ ہو سکا ہو۔ کیونکہ لوگوں کی عام حالت اسی طرح کی ہوتی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ قول مروی ہے کہ (العین وکاء السہ فاذا نامت العین استطلق الوکاء آنکھ سرین کا بندھن ہے۔ جب آنکھ لگ جائے تو بندھن کھل جاتا ہے)

چونکہ نیند کے اندر جسم بوجھل ہونے کی وجہ سے اکثر حدث لاحق ہو جاتا ہے اس لیے نیند کو حدث کا حکم لگا دیا گیا لیکن یہ بات صرف نوم معتاد کے اندر ہوتی ہے جس میں سونے والا اپنا پہلو زمین سے لگا دیتا ہے اور لیٹ جانے کے بعد اسے اس کی کوئی خبر نہیں ہوتی کہ جسم سے کیا چیز خارج ہوئی اور اسے کون سا حدث لاحق ہوا۔

لیکن اگر وہ بیٹھا ہوا ہو یا بلا ضرورت نماز کی کسی حالت مثلاً قیام، رکوع یا سجدہ کے اندر ہو تو اس کا وضو نہیں ٹوٹے گا اس لیے کہ ان احوال کے اندر انسان کو کچھ نہ کچھ شعور اور احساس رہتا ہے۔ اگر اس حالت میں کوئی حدث لاحق ہو جائے تو اسے اس کا پتہ چل جاتا ہے۔

یزید بن عبدالرحمٰن نے قتادہ سے روایت کی ہے۔ انھوں نے ابو العالیہ سے، انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے فرمایا (لیس علی من نام ساجداً وضوء حتی یضطجع فاذا اضطجع استرخت مفاصلہ۔ جو شخص سجدے کی حالت میں سو جائے اس پر وضو لازم نہیں ہوتا جب تک لیٹ نہ جائے جب لیٹ جائے گا تو اس کے مفاصل یعنی جوڑ ڈھیلے پڑ جائیں گے۔

فصل

طہارت کے مزید مسائل

ارشاد باری ہے (اذا قمتم الی الصلوٰۃ) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ گزشتہ سطور میں ہمارے بیان کے مطابق آیت کے اندر پوشیدہ لفظ موجود ہے یعنی "القیام من النوم" یا "ارادۃ القیام" (نیند سے قیام، یا قیام کا ارادہ) یعنی نماز کے ارادے سے حدث کی حالت میں قیام وغیرہ۔

اس سے یہ بات واجب ہو جاتی ہے کہ حدث کی تمام صورتوں سے پاک ہونا نماز پر مقدم ہے۔ صلوٰۃ کا لفظ اسم جنس ہے اور یہ نماز کی تمام صورتوں کو شامل ہے خواہ وہ فرض نمازیں ہوں یا نوافل، اس لیے یہ اس بات کا مقتضی ہے کہ طہارت نماز کی صحت کی ایک شرط قرار دی جائے خواہ وہ جس قسم کی بھی۔ کیونکہ آیت نے نماز کی کسی صورت میں بھی کوئی فرق نہیں کیا ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ارشاد سے اس کی تاکید بھی کی ہے چنانچہ آپ نے فرمایا (لا یقبل اللہ صلوٰۃ بغیر طھور۔ اللہ تعالیٰ طہارت کے بغیر کوئی نماز قبول نہیں کرتا)

قول باری (فاغسلوا وجوھکم اپنے چہرے دھولو) غسل یعنی دھونے کے ایجاب کا مقتضی ہے۔ غسل کسی جگہ سے پانی گزارنے کا نام ہے بشرطیکہ وہاں نجاست نہ لگی ہو، اگر نجاست لگی ہو تو اس کا غسل پانی یا اس جیسی کوئی اور چیز گزار کر اسے دور کرنے کے ذریعہ ہوگا۔

قول باری (فاغسلوا وجوھکم) کا مقصد کسی جگہ سے پانی گزارنا ہے کیونکہ اس جگہ پر ایسی نجاست نہیں لگی ہوتی ہے جسے دور کرنا ضروری ہو۔ اس لیے دھونے والے پر اس جگہ کو ہاتھ سے ملنا ضروری نہیں ہے۔ اس پر یہ ضروری ہے کہ پانی اس طرح ڈالا جائے کہ اس کا گزر اس جگہ سے ہو جائے۔

اس مسئلے میں اختلاف کی تین صورتیں ہیں۔ امام مالک کا قول ہے کہ وضو کرنے والے پر اس جگہ سے پانی گزارنا اور اسے اپنے ہاتھ سے ملنا ضروری ہے۔ ورنہ یہ غسل نہیں کہلائے گا۔

ہمارے اصحاب اور عامۃ الفقہاء کا یہ قول ہے کہ بس پانی بہا دیا جائے، ہاتھ سے ملنا ضروری نہیں ہے۔ ہشام نے امام ابو یوسف سے روایت کی ہے کہ اگر وضو کی جگہ پر پانی اس طرح لگا لے جیسے تیل لگایا جاتا ہے تو بھی کافی ہو گا۔

جو لوگ وضو کی جگہ پر پانی بہانے کے ساتھ اسے ہاتھ سے ملنا بھی ضروری سمجھتے ہیں ان کے قول کے بطلان کی دلیل یہ ہے کہ غسل کسی جگہ سے اسے ملے بغیر پانی گزارنے کا نام ہے۔ اس بات کی دلیل یہ ہے کہ اگر جسم پر نجاست لگی ہو اور اس پر مسلسل پانی بہا کر اسے دور کر دیا جائے تو یہ غسل کہلائے گا خواہ ہاتھ سے اسے ملا نہ بھی گیا ہو۔ جب ملے بغیر پانی گزارنے کی وجہ سے اس پر غسل کا اطلاق ہو گا اور اللہ تعالیٰ نے بھی (فَاغْسِلُوا) کے ذریعے غسل کا حکم دیا ہے تو وضو کرنے والا جب اس پر پانی بہا دے گا۔

آیت کے مقتضیٰ اور اس کے موجب پر اس کا عمل مکمل ہو جائے گا اس لیے کہ جو شخص اس جگہ کو ہاتھ سے ملنے کی شرط لگائے گا وہ غسل یعنی دھونے کے مفہوم میں ایسی چیز کے اضافے کا سبب بنے گا جو اس کا جزو نہیں ہے۔ جبکہ نص میں اضافہ جائز نہیں ہوتا الّا یہ کہ اس جیسا کوئی نص موجود ہو جس کے ذریعے اس نص کے نسخ کا جواز پیدا ہو سکتا ہو۔

نیز جب اس جگہ پر کوئی ایسی چیز نہ لگی ہو جسے دلک یعنی ملنے کے ذریعے دور کیا جا سکتا ہو تو اس صورت میں اس جگہ کو ملنے اور اس پر ہاتھ پھیرنے کا کوئی فائدہ نہیں ہے اور نہ ہی اس عمل کی کوئی حیثیت ہے۔ اس صورت میں اگر اس جگہ پر صرف پانی بہا دے یا اس پر ہاتھ پھیر کر اسے ملے تو اس کے حکم میں کوئی فرق نہیں پڑے گا۔ تمام اصول کے اندر طہارت کے لیے ایک جگہ کو ہاتھ سے ملنے کے عمل کی کوئی حیثیت نہیں ہے اس لیے اس اختلافی مسئلے میں بھی اس کی کوئی حیثیت نہیں ہونی چاہیے۔

اگر کوئی کہے کہ جب غسل یعنی دھونے کا حکم اس مقصد کے لیے نہیں ہے کہ وضو کی جگہ میں لگی ہوئی کوئی چیز دور کر دی جائے تو اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ غسل ایک امر تعبدی ہے اس لیے غسل میں جب پانی گزارنا شرط ہے تو اس جگہ کو اپنے ہاتھ سے ملنا بھی شرط ہونا چاہیے ورنہ پانی گزارنے اور بہانے کی بات بے معنی ہو گی۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اصول کے اندر ایک مقام سے نجاست کو دھونے کے سلسلے میں اس پر پانی گزارنے کے عمل کی حیثیت ثابت ہو چکی ہے لیکن اس مقام کو دلک کرنے

یعنی ہاتھ سے ملنے کے عمل کی کوئی حیثیت ثابت نہیں ہوئی بلکہ نجاست کے ازالے کے سلسلے میں دلک یعنی ہاتھ سے ملنے کا حکم ساقط الاعتبار ہے۔ اس لیے کہ اگر اس کا کوئی حکم ہوتا تو نجاست کے ازالے میں اس کا اعتبار اولیٰ ہوتا۔ اس لیے حدث کی طہارت کے اندر بھی اس کا یہی حکم ہونا چاہیے۔

جو لوگ ان اعضاء کے مسح کے جواز کے قائل ہیں جنھیں وضو کے اندر دھونے کا حکم دیا گیا ہے ان کا یہ قول ظاہر آیت کے خلاف ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے وضو میں بعض اعضاء کے دھونے اور بعض کے مسح کی شرط عائد کی ہے۔ اس لیے جن اعضاء کے دھونے کا حکم ہے ان کا مسح کافی نہیں ہوگا کیونکہ غسل اس امر کا مقتضی ہے کہ اس جگہ پر پانی گزارا اور بہایا جائے، اگر یہ عمل نہیں ہوگا تو وہ شخص غاسل یعنی دھونے والا نہیں کہلائے گا۔

دوسری طرف مسح اس عمل کا مقتضی نہیں ہے وہ تو صرف پانی کے لگ جانے کے مفہوم کا مقتضی ہے پانی کا گزارنا اس کے مفہوم میں داخل نہیں ہے۔ اس لیے غسل کو ترک کر کے مسح کا قائل ہو جانا درست نہیں ہے۔ اگر غسل سے مراد مسح ہی ہوتا تو آیت میں ان دونوں کے درمیان فرق کرنے کا فائدہ باطل ہو جاتا۔

اگر ان دونوں کے درمیان فرق کرنا واجب ہے تو پھر یہ بھی واجب ہوگا کہ مسح غسل کے علاوہ کوئی اور چیز تسلیم کی جائے۔ اس لیے جب کوئی شخص وضو کرنے کے لیے جسم سے پانی لگا دے گا اور اسے دھوئے گا نہیں تو اس کا یہ عمل کافی نہیں ہوگا اس لیے کہ اس نے وہ کام سرانجام ہی نہیں دیا جس کا اسے حکم دیا گیا تھا۔

اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ وضو کے اندر سر کے مسح میں وضو کرنے والے کے لیے بالوں کی جڑوں تک پانی پہنچانا ضروری نہیں ہوتا بلکہ بالوں کی ظاہری سطح کا مسح کرنا ضروری ہوتا ہے جبکہ غسل جنابت میں بالوں کی جڑوں تک پانی پہنچانا ضروری ہوتا ہے۔ اگر غسل اور مسح دونوں کا مفہوم ایک ہو جائے تو غسل جنابت میں بالوں کا مسح ہی کافی ہو جائے۔ جس طرح وضو میں یہ کافی ہوتا ہے۔ اس بات میں یہ دلیل موجود ہے کہ غسل میں جس چیز کی شرط ہے مسح اس کے قائم مقام نہیں ہو سکتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب اعضائے وضو میں کوئی ایسی نجاست نہ لگی ہو جو دھونے کے ساتھ زائل ہو سکتی ہو تو اس صورت مقصود پانی لگانا ہوتا ہے اس لیے ان اعضاء کو دھونے

اور انھیں پانی لگانے یعنی مسح کرنے میں کوئی فرق نہیں ہوگا۔ اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ یہ چیز تو ہمارے قول کی صحت پر دلالت کرتی ہے وہ اس طرح کہ جب ایسی کوئی نجاست موجود نہ ہو جس کی وجہ سے غسل یعنی دھونا واجب ہوتا ہے تو اس صورت میں غسل کا وجوب ایک تعبدی امر ہوگا۔

پھر اللہ تعالیٰ نے آیت کے اندر غسل اور مسح میں فرق کر دیا ہے۔ اس لیے ہم پر اس امر کی پیروی اس کے مقتضیٰ اور موجب کے مطابق لازم ہو گی اس لیے غسل کے عمل کو چھوڑ کر کوئی اور عمل اختیار کرنا جائز نہیں ہوگا۔ وضو کے اندر جن اعضا کو دھونے کا حکم ہے ان میں دھونے کے عمل کا ہمارے لیے امر تعبدی ہونا ایسا ہی ہے جیسا اس عضو کے مسح کا جس کے متعلق مسح کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ اس لیے نقط کے حکم کو ترک کر کے کسی اور حکم کو اختیار کرنے کے سلسلے میں نظر اور قیاس سے کام لینا جائز نہیں ہوگا۔

اگر یہ کہا جائے کہ وضو کرنے والے کے بازو کا کوئی حصہ خشک رہ جائے اور اس نے اس کا مسح کر لیا اور اس پر ہاتھ پھیر لیا تو وضو جائز ہو جاتا ہے۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ پورے عضو کا مسح اس طرح جائز ہے جس طرح اس کے ایک حصے کا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات غلط ہے اس لیے کہ خشک حصہ اگر کچا ہو تو وہ مغسول یعنی دھوئے ہوئے حصے کے حکم میں ہوتا ہے لیکن اگر متصل اور یک جانہ ہو تو اس کا مسح بالاجماع جائز نہیں ہوتا۔

اس کے اندر یہ دلالت موجود ہے کہ مسح غسل یعنی دھونے کے قائم مقام نہیں ہوتا، نیز معترض سے یہ کہا جائے گا کہ اگر وضو کے سلسلے میں ہم پر یہ چیز لازم آئے گی تو غسل جنابت کے سلسلے میں اس جیسی بات تم پر بھی لازم آجائے گی۔ واللہ اعلم۔

نیت کے بغیر وضو کا بیان

قول باری (فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ) غسل یعنی دھونے کے عمل کے وجود کے ساتھ نماز کے جواز کا مقتضی ہے خواہ اس کے ساتھ نیت ہو یا نہ ہو۔ یہ اس لیے کہ غسل ایک اسم شرعی ہے جس کے معنی لغت کے لحاظ سے قابل فہم ہیں یعنی وضو کے اعضاء سے پانی گزارنا۔ یہ بات نیت سے عبادت نہیں ہے اس لیے جس نے اس میں نیت کی شرط عائد کر دی اس نے گویا نص میں اضافہ کر دیا ہے اور یہ بات دو وجوہ سے فاسد ہے۔

اول یہ کہ یہ آیت کے نسخ کی موجب ہے اس لیے کہ آیت نے تو طہارت کے لیے دھونے کے عمل کے وجود پر نماز کی ادائیگی مباح کر دی ہے اور اس میں نیت کی کوئی شرط عائد نہیں کی ہے۔ اس لیے جو شخص وضو کی نیت کے بغیر نماز کی ممانعت کرے گا وہ آیت کو منسوخ کرنے کا موجب ہو گا اور یہ بات اسی صورت میں درست ہو سکتی ہے جب اس جیسا کوئی اور نص موجود ہو۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ نص کا اپنا حکم ہوتا ہے اور اس کے ساتھ کوئی ایسا حکم ملحق کرنا جائز نہیں جس کا اس کے ساتھ تعلق نہ ہو جس طرح اس کے کسی جز کا ساقط کر دینا جائز نہیں ہوتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ نماز کی صحت میں نیت شرط ہے لیکن الفاظ میں اس کا ذکر ضروری نہیں ہے تو اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ یہ بات دو وجوہ کی بنا پر جائز ہے اول یہ کہ صلوٰۃ کا لفظ ایک مجمل اسم ہے جسے بیان اور تفصیل کی ضرورت ہے۔ یہ خود کسی حکم کا موجب نہیں بن سکتا جب تک اس کا بیان وارد نہ ہو جائے۔

چونکہ ایجاب نیت کے ساتھ بیان وارد ہو گیا اس لیے ہم نے نیت کو واجب قرار دیا لیکن وضو میں یہ بات نہیں ہے۔ اس لیے کہ وہ ایک شرعی اسم ہے جس کے معنی ظاہر اور جس کی مراد واضح ہے اس لیے ہم جب بھی اس کے ساتھ ایسا مفہوم ملحق کر دیں گے جو اسم کے مدلول

کا جز نہ ہو گا اس سے نص میں اضافہ لازم آئے گا اور نص میں اضافہ صرف اس جیسے نص کے ذریعے ہی ہو سکتا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ نماز میں نیت کے ایجاب پر سب کا اتفاق ہے۔

اگر صلوٰۃ کا اسم عموم ہوتا اور مجمل نہ ہوتا تو اس اتفاق کی بنا پر اس کے ساتھ نیت کا الحاق جائز ہوتا۔ اس لیے یہ ایسا مجمل ہے جس میں اجماع کی جہت سے نیت کا اثبات ایک نہایت ہی مناسب بات ہے۔

نیت کی فرضیت کے متعلق فقہا کے اختلاف کا ذکر

امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف اور امام محمد کا قول ہے کہ ہر ایسی طہارت جو پانی کے ذریعے حاصل کی جائے وہ نیت کے بغیر درست ہو جاتی ہے۔ لیکن تیمم نیت کے بغیر درست نہیں ہوتا سفیان ثوری کا بھی یہی قول ہے۔ اوزاعی کا قول ہے کہ نیت کے بغیر وضو درست ہو جاتا ہے تیمم کی نیت کے متعلق اوزاعی سے روایت محفوظ نہیں ہے۔

امام مالک، لیث اور امام شافعی کا قول ہے کہ وضو اور غسل نیت کے بغیر درست نہیں ہوتے۔ اسی طرح تیمم کا بھی حکم ہے۔ حسن بن صالح کا قول ہے کہ وضو اور تیمم دونوں نیت کے بغیر درست ہو جاتے ہیں۔ ابوجعفر طحاوی کا کہنا ہے حسن بن صالح کے علاوہ کسی اور سے نیت کے بغیر تیمم درست ہو جانے کا قول منقول نہیں ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم نے سابقہ سطور میں نیت کے بغیر وضو کے جواز پر آیت کی دلالت کا ذکر کر دیا ہے اور قول باری (وَلَا جُنُبًا اِلَّا عَابِرِیْ سَبِیْلٍ حَتّٰی تَغْتَسِلُوْا اور نہ جنابت کی حالت میں جب تک غسل نہ کر لو الا یہ کہ راستہ سے گزرتے ہو) نیت کے بغیر غسل جنابت کے جواز پر دلالت کر رہا ہے۔ اسی طرح قول باری (اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوۃِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْھَکُمْ) بھی نیت کے بغیر وضو کے جواز پر دال ہے جیسا کہ ہم سابق میں بیان کر آئے ہیں۔

اس پر یہ قول باری بھی دلالت کرتا ہے (وَاَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَآءِ مَآءً طَھُوْرًا اور ہم نے آسمان سے پاک کرنے والا پانی اتارا) طہور کے معنی مطہر یعنی پاک کرنے والے کے ہیں۔ اس لیے جس جگہ بھی پانی کا وجود ہو جائے اس میں پاک کرنے کی صفت کا پایا جانا ضروری ہے۔ اگر ہم اس میں نیت کی شرط بھی عائد کر دیں تو اس صورت میں ہم پانی سے اس کی اس صفت کو سلب کر

لیں گے جس کے ساتھ اللہ نے اسے موصوف کیا ہے یعنی پاک کرنے کی صفت۔

اس لیے نیت کے ساتھ مشروط ہونے کی صورت میں پانی بذاتہ مطہر تو نہیں رہے گا البتہ کسی اور چیز کی شرکت سے اس میں تطہیر کی یہ صفت پیدا ہو گی۔ جب کہ اللہ تعالیٰ نے اس میں کسی اور چیز کی شرکت کے بغیر اسے تطہیر کی صفت عطا کی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ نیت کی شرط کا ایجاب اسے مطہر ہونے کی اس صفت سے خارج نہیں کرتا جس کے ساتھ اللہ نے اسے موصوف کیا ہے۔ مثلاً حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (جعلت لی الارض مسجدًا وطھورًا۔ میرے لیے ساری روئے زمین مسجد بنا دی گئی ہے اور طہارت حاصل کرنے کا ذریعہ قرار دی گئی ہے)

اسی طرح آپ کا ارشاد ہے (التراب طھور المسلم ما لم یجد الماء۔ مسلمان کو جب تک پانی نہ ملے اس وقت تک مٹی اس کے لیے مطہر ہوتی ہے) مٹی کا مطہر ہونا تیمم میں نیت کو شرط قرار دینے سے مانع نہیں ہوا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ مٹی کو طہور (پاک کرنے والا) بطور مجاز کہا گیا ہے اسے نماز کی اباحت کے سلسلے میں دراصل پانی کے مشابہ قرار دیا گیا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ مٹی نہ تو حدث کا ازالہ کرتی ہے اور نہ ہی نجاست کو دور کرتی ہے جس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ اسے بطور مجاز اور استعارہ طہور کہا گیا ہے۔

ایک اور جہت سے غور کریں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد (التراب طھور المسلم) کے باوجود تیمم کے اندر نیت کے اثبات کو شرط قرار دینا درست ہے لیکن وضو میں ایسا کرنا درست نہیں ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ قول باری (فَتَیَمَّمُوْا) نیت کی ایجاب کا مقتضی ہے اس لیے کہ لغت میں تیمم کے معنی قصد کے ہیں جبکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا درج بالا ارشاد بطریق آحاد وارد ہوا ہے۔

اس لیے ضروری ہے کہ خبر کو آیت پر مرتب قرار دیا جائے یعنی آیت کو مقدم اور روایت کو مؤخر رکھا جائے اس لیے کہ خبر واحد کی بنا پر آیت کے حکم کو ترک کرنا کسی حالت میں بھی درست نہیں ہوتا۔ ہاں البتہ آیت کی بنا پر خبر کے حکم میں اضافہ درست ہوتا ہے۔

قول باری (وَاَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَھُوْرًا) کی حیثیت اس طرح نہیں ہے اس لیے کہ نص قرآنی میں اضافہ صرف اسی وقت درست ہوتا ہے جب کوئی اس جیسا نص موجود

ہو جس کے ذریعے اس نص کا نسخ جائز ہو سکتا ہو۔ اس پر یہ قول باری بھی دلالت کرتا ہے۔ (وَیُنَزِّلُ عَلَیْکُمْ مِّنَ السَّمَاءِ مَاءً لِّیُطَهِّرَکُمْ بِهِ اللہ تعالیٰ تمھارے لیے آسمان سے پانی نازل کرتا ہے تاکہ اس کے ذریعے تمھیں پاک کر دے) اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے یہ بات واضح فرما دی کہ نیت کے بغیر تطہیر کا عمل وقوع پذیر ہو سکتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ (فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ) تا آخر آیت طہارت کی فرضیت کا مقتضی ہے اس لیے جس صورت میں بھی فرضیت کا وجود ہو گا اس کی صحت کے لیے نیت کی شرط لازم ہو گی اس لیے کہ کسی فعل کا فرض کی صورت میں ادا ہونا صرف نیت کے ذریعے ہی ہو سکتا ہے کیونکہ فرض کی ادائیگی کی صحت کے لیے دو نیتوں کی ضرورت ہوتی ہے۔ ایک تو عبادت اور تقرب الٰہی کی نیت اور دوسری فرض کی نیت۔

اس لیے جب کوئی شخص نیت نہیں کرے گا تو فرضیت کی صحت نہیں پائی جائے گی اور اس صورت میں اس کا کیا ہوا فعل اس پر عائد شدہ فرض کے لیے کفایت نہیں کرے گا کیونکہ اس نے وہ کام نہیں کیا جس کا اسے حکم دیا گیا تھا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جو بات معترض نے بیان کی ہے اس کا وجوب ان فرائض میں ہوتا ہے جو مقصود بالذات ہوتے ہیں اور کسی اور فرض کی ادائیگی کے لیے سبب نہیں ہوتے لیکن جو فرائض ایسے ہوں جنھیں کسی اور فرض کی صحت کے لیے شرط قرار دیا گیا ہو ان میں ورود امر کی بنا پر معترض کی کہی ہوئی بات کا وجوب نہیں ہوتا۔ وجوب اس وقت ہوتا ہے جب کوئی دلالت موجود ہو جو نیت کو اس فعل کے ساتھ مقرون کر دے۔

اللہ تعالیٰ نے جب طہارت کو نماز کی صحت کے لیے شرط قرار دیا اور طہارت فی نفسہ فرض نہیں ہے اس لیے کہ جس انسان پر نماز کی فرضیت نہیں اس پر طہارت کی فرضیت بھی نہیں ہوتی۔ مثلاً وہ مریض جس پر کئی دنوں تک بے ہوشی کا دورہ پڑا رہے یا جس طرح حیض اور نفاس والی عورتیں ہوتی ہیں۔

دوسری طرف قول باری (اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوۃِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ) ہے۔ نیز یہ ارشاد بھی ہے (وَلَا جُنُبًا اِلَّا عَابِرِیْ سَبِیْلٍ حَتّٰی تَغْتَسِلُوْا) ان دونوں آیات میں اللہ تعالیٰ نے طہارت کو ایک اور فرض کی ادائیگی کے لیے شرط کی حیثیت دے دی لیکن خود طہارت کو فی نفسہ مامور یعنی مفروض قرار نہیں دیا۔

اس لیے جو شخص طہارت کی صحت کے لیے نیت کے وجوب کا قائل ہے اسے اس کے سوا کوئی اور دلیل پیش کرنے کی ضرورت ہے۔ آپ دیکھ سکتے ہیں کہ بہت سی باتیں ایسی ہیں جو فرائض کے اندر شرطوں کی حیثیت رکھتی ہیں لیکن خود فرائض کے ضمن میں نہیں آتیں۔ بلکہ ان میں اس بات کی گنجائش ہوتی ہے کہ وہ کسی اور ذات کے فعل کی نتائج ہوں۔ مثلاً وقت کو لے لیجیے۔ نماز کی ادائیگی کی صحت کے لیے نماز کے وقت کا ہونا شرط ہے لیکن وقت کے معاملے نمازی کا کوئی دخل نہیں۔

اسی طرح عقل و بلوغ کا معاملہ ہے۔ یہ دونوں باتیں ایک شخص کے مکلف ہونے کی صحت کے لیے شرطیں ہیں۔ لیکن ان دونوں باتوں میں خود مکلف کا اپنا کوئی دخل نہیں ہوتا۔ ہمارے اس بیان سے یہ بات واضح ہوگئی کہ ایسی چیز سے متعلق امر کا ورود جسے کسی اور فعل کی صحت کے لیے شرط کی حیثیت دی گئی ہو، طاعت کے طور پر اس کے وقوع کا مقتضی نہیں ہوتا اور نہ ہی اس میں نیت کی ایجاب کا تقاضا کرتا ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ قول باری (وثیابک فطھر۔ اور اپنے کپڑے پاک رکھیں) میں اگرچہ نجاست سے کپڑوں کو صاف رکھنے کا حکم ہے لیکن اللہ تعالیٰ نے ان کی تطہیر کے لیے نیت کی شرط کو واجب قرار نہیں دیا۔ کیونکہ نجاست دور کرنا فی نفسہ مفروض نہیں ہے بلکہ یہ کسی اور فرض کی ادائیگی کے لیے شرط ہے۔

گویا آیت کے مفہوم کو ان الفاظ میں بیان کیا جاسکتا ہے۔ صرف پاک کپڑوں میں اور ستر عورت کے ساتھ نماز ادا کرو۔ اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ امام شافعی ہمارے ساتھ اس مسئلے میں متفق ہیں کہ اگر ایک شخص طہارت کی نیت کے ساتھ بارش میں بیٹھ جائے اور پانی اس کے تمام اعضاء تک پہنچ جائے تو یہ اس کے غسل کے لیے کافی ہوگا جبکہ اس غسل میں اپنا کوئی فعل شامل نہیں ہوگا۔

اگر یہ فی نفسہ مفروض ہوتا تو اس کا یہ غسل اس وقت تک درست نہ ہوتا جب وہ خود اس میں کردار ادا نہ کرتا یا کسی اور کو اس کا حکم دیتا اس لیے کہ فرض عمل کا یہی حکم ہوتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ تیمم فی نفسہ فرض شدہ یعنی مفروض عمل نہیں ہے۔ لیکن اس کے باوجود نیت کے بغیر یہ درست نہیں ہوتا۔ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ نیت کا ایجاب صرف ان فرائض تک محدود نہیں جو بالذات ہوں۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات لازم نہیں آتی کیونکہ اس

بات کو ہم نے حکم کے لیے علت کی حیثیت نہیں دی کہ معترض تیمم کی مثال دے کر ہم پر اس کا مناقضہ ثابت کر دے گا۔

ہم نے تو صرف یہ بیان کیا ہے کہ اگر اس چیز کے بارے میں جس کی خصوصیت ہم نے درج بالا سطور میں بیان کی ہے، امر کا ورود ہو جائے تو نیت کے ایجاب کہ اس میں شرط قرار دینے کا مقتضی نہیں ہوتا، البتہ اس امر کے سوا کوئی اور دلالت موجود ہو جو نیت کو شرط قرار دینے کی متقضی ہو تو اس صورت میں ایسا ہو سکتا ہے۔ اس وضاحت سے ہم نے صرف ان لوگوں کا استدلال ساقط کر دیا ہے جو نیت کے ایجاب کے سلسلے میں امر کے ورود کو حجت تسلیم کرتے ہیں۔

تیمم کے لفظ کے ضمن میں نیت کے ایجاب کی بات موجود ہے کیونکہ لغت میں تیمم قصد کے معنوں کے لیے اسم ہے۔ قول باری ہے (وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ اور تم خبیث یعنی بری چیز کا قصد نہ کرو کہ اس میں سے اس کی راہ میں خرچ کرنے لگو) یہاں (لَا تَيَمَّمُوا) کے معنی لا تقصدوا (قصد نہ کرو) کے ہیں۔ شاعر کا شعر ہے :۔

ع دلن بلیث العصران یوم و لیلۃ — اذا طلبا ان یدرکا ما تیمّما

دن اور رات کے دو زمانے ایسے ہیں کہ جب کسی چیز کی طلب میں ہوں تو انھیں فوراً اپنے مقصد کے حصول میں کامیابی ہو جاتی ہے۔

ایک اور شاعر کہتا ہے :۔

ع فان تک خیلی قد اصیب صمیمھا — فعمدًا علی عین تیممت مالکًا

اگر میرے خالص اور اصل سوار میدان جنگ میں کھیت رہے ہے تو مجھے اس کا کوئی غم نہیں کیونکہ میں نے قبیلہ مالک کے لوگوں کو ایک چشمے پر جان بوجھ کر گھیرے میں لینے کا قصد کیا تھا۔

اعشی کا شعر ہے :۔

ع تیممت قیسًا وکم دونہ — من الارض من مھمہ ذی شزنٍ

میں نے قیس تک پہنچنے کا قصد کیا لیکن درمیان میں کس قدر جنگل بیابان اور سخت زمین واقع ہے۔

شاعر نے تیممت کہہ کر قصد کے معنی لیے ہیں۔ جب کہ آیت کے لفظ سے قصد کا ایجاب ثابت ہوتا ہے اور قصد اس نیت کو کہتے ہیں جو امر شدہ کام کو سر انجام دینے کے لیے کی جاتی ہے اس لیے ہم نے تیمم کی صحت کے لیے نیت کو شرط قرار دیا۔

تیمم میں نیت واجب کر کے آیت میں ایسے اضافے کو شامل کر دیا جو اس میں موجود تو ہے لیکن مذکور نہیں ہے۔ جہاں تک غسل کا تعلق ہے اس کے اندر نیت کے معنی ادا کرنے والا کوئی مفہوم موجود نہیں ہے۔ اگر غسل میں نیت کو شرط قرار دے دیا جائے تو اس سے آیت کے مفہوم میں ایسا اضافہ لازم آتا ہے جو اس مفہوم میں شامل نہیں ہے اور یہ چیز درست نہیں ہوتی۔

وضو اور تیمم میں نیت کے لحاظ سے فرق کی ایک اور وجہ بھی ہے۔ وہ یہ کہ تیمم کبھی وضو کی جگہ کیا جاتا ہے اور کبھی غسل کی جگہ۔ دونوں حالتوں میں اس کی کیفیت یکساں ہوتی ہے۔ اس بنا پر نیت کی ضرورت پیش آئی تاکہ ان دونوں کے حکموں کے مابین خط امتیاز کھینچ دیا جائے اس لیے کہ نیت کی شرط ہوتی اس لیے ہے کہ افعال کے احکام کے مابین تمیز کیا جا سکے۔

جب تیمم کا حکم مختلف ہوتا ہے یعنی کبھی یہ وضو کی جگہ آتا ہے اور کبھی غسل کی جگہ تو اس میں نیت کی ضرورت پڑ گئی تاکہ غسل کی جگہ آنے والے تیمم اور وضو کی جگہ آنے والے تیمم میں فرق کیا جا سکے۔

رہ گیا غسل تو اس کا حکم نہ تو اپنی ذات کے لحاظ سے مختلف ہوتا ہے اور نہ ہی اپنے سبب کے لحاظ سے اس لیے اس میں نیت کی ضرورت محسوس نہیں کی گئی اور نہ ہی غسل کی مختلف صورتوں کے درمیان امتیاز کرنے کی حاجت پیش آئی کیونکہ غسل کے حکم میں مقصود غسل کے عمل کو واقع کرنا ہوتا ہے۔

جس طرح کوئی یہ حکم دے کہ اپنے بدن یا کپڑوں سے نجاست دور کیے بغیر نماز نہ پڑھو" یا "ستر عورت کے بغیر نماز ادا نہ کرو" ان فقروں میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو نیت کے ایجاب کی مقتضی ہو۔

گزشتہ سطور میں نیت کے سلسلے میں ہم نے جو گفتگو کی ہے اس پر سنت کی جہت سے وہ روایت دلالت کرتی ہے جسے حضرت رفاعہ بن رافعؓ اور حضرت ابوہریرہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کی ہے، اس روایت کے مطابق آپ نے ایک بدو کو نماز پڑھنا سکھایا تھا۔ نیز آپ نے فرمایا تھا (لا تتم صلوٰۃ امرئٍ حتی یضع الطھور مواضعہ فیغسل وجھہ ویدیہ ویمسح براسہ ویغسل رجلیہ۔ کسی شخص کی نماز اس وقت تک مکمل نہیں ہو سکتی جب تک وہ طہارت کو اس کے مقامات پر نہ رکھ دے۔ یعنی اپنا چہرہ اور دونوں ہاتھ دھوئے، سر کا مسح کرے اور دونوں پیر دھوئے)

آپ کے ارشاد کے الفاظ (حتی یضع الطهور مواضعه) اس پر دلالت کرتے ہیں کہ نیت کے بغیر وضو جائز ہے۔ اس لیے کہ مقاماتِ طہور یعنی اعضائے وضو معلوم ہیں اور قرآن میں ان کا ذکر آچکا ہے۔ گویا آپ نے یوں فرمایا: "کسی شخص کی نماز مکمل نہیں ہو سکتی جب تک وہ ان اعضاء کو دھو نہ لے۔"

اسی طرح آپ کا یہ ارشاد (فیغسل یدیه ورجلیه) بھی نیت کے بغیر وضو کے جواز کو واجب کرتا ہے اس لیے آپ نے اس میں نیت کی شرط نہیں لگائی۔ ظاہر الفاظ اس بات کا مقتضی ہے کہ جس طریقے سے بھی وہ ان اعضاء کو دھوئے گا اس کا وضو ہو جائے گا۔

ایک اور جہت سے بھی اس پر دلالت ہوتی ہے وہ یہ کہ اعرابی کا نماز اور طہارت کے احکام سے ناواقف ہونا بالکل واضح ہے۔ اگر طہارت میں نیت شرط ہوتی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اسے اس کی اطلاع دیے بغیر جانے نہ دیتے۔ یہ بات اس کی واضح ترین دلیل ہے کہ نیت طہارت کی شرائط اور اس کے فرائض میں داخل نہیں ہے۔

اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ قول بھی دلالت کرتا ہے جو آپ نے ام المومنین حضرت ام سلمہؓ کو غسل جنابت کے سلسلے میں فرمایا تھا (انما یکفیك ان تحثی علی راسك ثلاث حثیات وعلی سائر جسدك فاذا انت قد طهرت۔ تمہارے لیے اتنا ہی کافی ہے کہ اپنے سر اور پورے جسم پر تین دفعہ پانی ڈالو۔ اس کے بعد تم پاک ہو جاؤ گی) اس ارشاد میں آپ نے نیت کی شرط نہیں لگائی۔

حضرت ابن عمرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کے بارے میں بیان کیا ہے کہ آپ نے وضو کیا اور اعضائے وضو کو صرف ایک ایک مرتبہ دھویا اور پھر فرمایا (هذا وضوء لا یقبل الله الصلوٰة الا به یہ وہ وضو ہے جس کے بغیر اللہ تعالیٰ نماز قبول نہیں کرتا) آپ نے اس فعل کی طرف اشارہ کیا جس کا مشاہدہ ہوا تھا نیت کی طرف اشارہ نہیں کیا جو پوشیدہ ہوتی ہے اور اس کی طرف اشارہ کرنا درست بھی نہیں ہوتا۔

آپ نے اس وضو کے ساتھ نماز قبول ہونے کی خبر بھی دے دی اور فرمایا (اذا وجدت الماء فامسه جلدك جب تمہیں پانی ملے تو اسے اپنی جلد کے ساتھ لگاؤ) نیز فرمایا (ان تحت کل شعرة جنابة فبلوا الشعر وانقوا البشرة۔ ہر بال کے نیچے ناپاکی ہوتی ہے اس لیے بالوں کو تر کرو اور چہرے کو صاف کرو) عقلی طور پر بھی غسل جنابت کی طرح وضو طہارت

ہے جو پانی کے ذریعے حاصل ہے۔

نیز یہ ایسا ذریعہ ہے جس سے ادائے صلوٰۃ کی صحت تک رسائی ہوتی ہے۔ لیکن کسی اور چیز کا بدل نہیں ہوتا۔ اس لیے یہ غسل جنابت، ستر عورت اور پاک جگہ پر نماز کے لیے کھڑے ہونے کے مشابہ ہوگیا۔ اس پر تیمم لازم نہیں ہوتا کیونکہ یہ کسی اور چیز کا بدل ہوتا ہے۔

اگر نیت کی شرط کے قائلین قول باری (وَمَا اُمِرُوْا اِلَّا لِیَعْبُدُوا اللّٰہَ مُخْلِصِیْنَ لَہُ الدِّیْنَ۔ انھیں صرف یہ حکم دیا گیا تھا کہ وہ اللہ کے لیے فرمانبرداری کو خالص کرکے اس کی عبادت کریں) سے استدلال کریں جو ایجاب نیت کا مقتضی ہے کیونکہ ایجاب نیت اخلاص کا کم سے کم درجہ ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ پہلے یہ ثابت کیا جانا چاہیے کہ آیا وضو عبادت ہے یا اس کا تعلق دین سے ہے۔

کیونکہ یہ کہنا درست ہے کہ عبادات وہ امور ہیں جو تعبد کے اندر مقصود بالذات ہوتے ہیں لیکن ایسے امور جو مقصود بالذات نہیں ہوتے بلکہ کسی اور فرض کی خاطر ان کا حکم دیا جاتا ہے، یا یہ شرط یا ذریعے کے طور پر سرانجام پاتے ہیں ان کو عبادت کا اسم شامل نہیں ہوتا۔

اگر طہارت کے اندر نیت کا تارک اللہ کے لیے اخلاص کا اظہار کرنے والا نہ ہوتا تو نجاست کو دھونے اور ستر عورت کرنے کے اندر نیت کے تارک پر یہی حکم لگانا واجب ہوتا۔ جب یہ بات درست نہیں کہ ان کاموں کے اندر نیت کے تارک کو غیر مخلص قرار دیا جائے کیونکہ اسے نماز کی خاطر ان کاموں کا حکم ملتا ہے تو پھر طہارت کے اندر نیت کے تارک کا غیر مخلص ہونا بھی درست نہیں ہونا چاہیے۔

نیز جو شخص اسلام کا عقیدہ اختیار کر لیتا ہے وہ عبادات بجالانے میں اللہ کے لیے مخلص ہوتا ہے۔ کیونکہ وہ نیت میں اللہ کے ساتھ کسی اور کو شامل نہیں کرتا۔ اس لیے کہ اخلاص کی ضد اشتراک ہے۔ اس لیے جب وہ اللہ کے ساتھ کسی اور کو شامل نہیں کرتا تو وہ نفس عقیدۂ ایمان کی بنا پر اپنی تمام عبادات میں اس وقت تک مخلص ہوتا ہے جب تک وہ اللہ کے ساتھ کسی اور کو شریک اور شامل نہیں کرتا۔

ان حضرات نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد (انما الاعمال بالنیات۔ تمام اعمال کا دارو مدار نیتوں پر ہوتا ہے) سے بھی استدلال کیا ہے لیکن اختلافی نکتہ پر اس حدیث سے

استدلال درست نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس حدیث کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ عمل نیت پر موقوف ہوتا ہے جب کہ نیت نہ ہونے کے باوجود عمل کا وجود ہو جاتا ہے۔

اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے حقیقی معنوں کا ارادہ نہیں کیا بلکہ آپ نے اس سے پوشیدہ معنی مراد لیے ہیں جو الفاظ میں مذکور نہیں ہے۔ اس لیے اس حدیث کے عموم سے استدلال کرنے والے غفلت اور کوتاہی فہم کے شکار ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد میں عمل کا حکم مراد ہے یعنی عمل کے حکم کا دارو مدار نیت پر ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حدیث میں حکم کا لفظ موجود نہیں ہے اس لیے اس کے عموم سے استدلال کرنا درست نہیں ہے۔ اگر ظاہر لفظ سے استدلال ترک کر دیا جائے اور یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کا کسی فائدے سے خالی ہونا جائز نہیں ہوتا اور ہمیں یہ معلوم ہے کہ آپ نے اس سے نفس عمل مراد نہیں لیا ہے تو پھر یہ واجب ہے کہ اس سے عمل کا حکم مراد لیا جائے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس میں یہ احتمال ہے کہ آپ نے عمل کی فضیلت مراد لی ہو، عمل کا حکم مراد نہ لیا ہو۔ جب دونوں باتوں کا احتمال پیدا ہو گیا تو اس صورت میں اس کے معنی مراد کے اثبات کے لیے کسی دوسرے ذریعے سے دلالت کی ضرورت ہوگی اور اس سے استدلال ساقط ہو جائے گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ یہاں دونوں معنی مراد ہیں تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات غلط ہے اس لیے کہ ان دونوں معنوں کا محتمل پوشیدہ لفظ حدیث کے الفاظ میں مذکور نہیں ہے جس کی بنا پر یہ کہا جا سکے کہ ان میں دونوں معنوں کا احتمال ہے۔ یہ بات تو صرف اس صورت میں کہی جاتی ہے جب الفاظ میں اس کا ذکر ہو اور اس میں کئی معانی کا احتمال ہو۔ اس وقت یہ کہا جاتا ہے کہ لفظ کا عموم ان تمام معانی کو شامل ہے۔

لیکن جس چیز کا الفاظ میں ذکر نہ ہو بلکہ وہ پوشیدہ ہو اور الفاظ سے اس کی تعبیر نہ کی گئی ہو اس صورت میں کسی کے لیے یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ "میں اسے عموم پر محمول کرتا ہوں"۔ اس لیے دونوں معنوں کا ارادہ کرنا جائز نہیں ہوگا۔ کیونکہ اگر فضیلت مراد لی جائے تو حدیث کا مفہوم یہ ہوگا "عمل کی فضیلت کا دارو مدار نیت پر ہے"۔ یہ بات عمل کے حکم کے اثبات کی مقتضی ہوگی تا کہ نیت نہ ہونے کی وجہ سے اس کی فضیلت کی نفی کرنا درست ہو جائے۔

اس سے عمل کا حکم مراد لیا جائے گا تو پھر عمل کی فضیلت مراد لینا جائز نہیں ہوگا جبکہ اصل ہی منتفی ہو۔

اس لیے ایک ہی لفظ سے یہ دونوں معنی مراد لینا جائز نہیں ہوگا کیونکہ اس کی گنجائش نہیں ہے کہ ایک ہی لفظ اصل کی نفی اور کمال کی نفی دونوں کے معنی ادا کرے۔ نیز یہ بھی درست نہیں ہے کہ خبر احاد کے ذریعے قرآن کے حکم میں اضافہ کر دیا جائے جیسا کہ ہم اس کی پہلے وضاحت کر آئے ہیں یاد رہے کہ زیر بحث حدیث خبر واحد ہے۔

فصل

وضو میں چہرے کی حد بندی

قول باری ہے (وُجُوھَکُمْ) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ چہرے کی حد کے بارے میں ایک قول ہے کہ یہ پیشانی کے بالوں سے ٹھوڑی کے نیچے تک اور ایک کان کی لَو سے دوسرے کان کی لَو تک ہے۔ ابوالحسن کرخی نے ابوسعید البردعی سے اس قول کی حکایت کی ہے۔ اس مفہوم کے متعلق ہمیں فقہاء کے مابین کسی اختلاف کا علم نہیں ہے۔ ظاہر اسم بھی اسی مفہوم کا مقتضی ہے۔ کیونکہ چہرے کو وجہ کا اس لیے نام دیا گیا ہے کہ یہ کھلا ہوتا اور ایک چیز کے سامنے آتا اور اس کے بالمقابل ہوتا ہے۔ ہم نے چہرے کی جس حد بندی کا ذکر ہے اسی کے مطابق ایک انسان کا چہرہ دوسرے انسان کے سامنے آتا اور اس کے بالمقابل ہوتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اس حد بندی کی بنا پر دونوں کان بھی چہرے کا حصہ ہونا چاہئیں تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات ضروری نہیں ہے اس لیے کہ دونوں کان پگڑی اور ٹوپی وغیرہ کی وجہ سے چھپ جاتے ہیں جس طرح انسان کا سینہ چھپا رہتا ہے حالانکہ جب وہ ظاہر ہوتا ہے تو اپنے بالمقابل چیز یا انسان کے سامنے ہوتا ہے۔

ہم نے چہرے کے جس مفہوم کا ذکر کیا ہے وہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا واجب نہیں ہے کیونکہ منہ اور ناک کا اندرونی حصہ چہرے کا جز نہیں ہے اس لیے کہ وہ اس شخص کے سامنے نہیں ہوتے جو ان کے بالمقابل ہوتا ہے۔

جب آیت ان دونوں اندرونی حصوں کو دھونا واجب نہیں کرتی اور صرف ہمارے سامنے اور بالمقابل آنے والے حصے کے غسل کو واجب کرتی ہے، تو جو لوگ کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کے وجوب کے قائل ہیں وہ فرض کے حکم میں ایسی بات کا اضافہ کرتے ہیں جو اس میں سے نہیں ہے۔ ایسا اقدام جائز نہیں ہوتا کیونکہ اس سے اس کے نسخ کا وجوب لازم آتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (بالغ فی المضمضۃ والاستنشاق الا ان تکون صائما. اگر تم روزے دار نہ ہو تو اس میں کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کے عمل میں خوب مبالغہ کرو)

نیز اعضائے وضو کو ایک ایک مرتبہ دھونے کے بعد آپ کا یہ قول (ھذا وضوء لا یقبل اللہ الصلوٰۃ الا بہ یہ وہ وضو ہے جس کے بغیر اللہ نماز قبول نہیں کرتا) مضمضہ اور استنشاق کی فرضیت کو لازم کر دیتا ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جس روایت میں یہ منقول ہے کہ آپ نے اعضائے وضو ایک ایک مرتبہ دھونے کے بعد فرمایا (ھذا وضوء لا یقبل اللہ الصلوٰۃ الا بہ) اس میں یہ بات مذکور نہیں ہے کہ آپ نے کلی کی تھی اور ناک میں پانی ڈالا تھا۔ اس میں تو صرف آپ کے وضو کے عمل کا ذکر ہے اور بس۔

جبکہ وضو ان اعضاء کے دھونے کا نام ہے جو اللہ کی کتاب میں مذکور ہیں۔ یہ بھی ممکن ہے کہ آپ نے اس وضو میں مضمضہ اور استنشاق نہ کیا ہو۔ اس لیے کہ آپ کے پیش نظر یہ بات تھی کہ لوگوں کو فرض وضوء بتلا دیں جس کے سوا کوئی اور وضو کافی نہیں ہوتا۔ اس لیے اس حدیث کے اندر مضمضہ اور استنشاق کے وجوب پر جس کا معترض قائل ہے، کوئی دلالت موجود نہیں ہے۔

اگر آپؐ سے مضمضہ اور استنشاق کا عمل ثابت بھی ہو جاتا تو بھی آیت کے حکم میں اضافہ کرنے کا جواز پیدا نہ ہوتا۔ اسی طرح آپ کے پہلے ارشاد (بالغ فی المضمضۃ والاستنشاق الا ان تکون صائما) کے ذریعے اضافہ کے اثبات کے سلسلے میں آیت کے مفہوم میں دخل اندازی جائز نہیں ہے کیونکہ خبر واحد کے ذریعے قرآن کے حکم میں اضافہ جائز نہیں ہوتا۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی ہے، انھیں ابو عمیرہ محمد بن الحسن بن العلائ نے انھیں عبدالاعلیٰ نے، انھیں یحییٰ بن میمون بن عطاء نے، انھیں ابن جریج نے عطاء سے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت عائشہؓ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کی کیفیت دریافت کی تو آپ نے جواب دیا: "حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس پانی کا برتن لایا گیا۔ آپؐ نے اس سے اپنے ہاتھوں پر ایک مرتبہ پانی انڈیلا، ایک مرتبہ چہرۂ مبارک دھویا، ایک مرتبہ دونوں بازو دھوئے، ایک مرتبہ سر کا مسح کیا اور ایک مرتبہ اپنے دونوں پاؤں دھوئے اور پھر فرمایا (ھذا الوضوء الذی افترض اللہ علینا۔ یہ وہ وضو ہے جو اللہ نے ہم پر فرض کر دیا ہے)

پھر آپؐ نے دوبارہ اسی طرح کیا اور فرمایا (من ضاعف ضاعف اللہ لہ) جو شخص دو مرتبہ ایسا کرے گا اللہ تعالیٰ بھی اسے دوگنا دے گا۔

پھر آپؐ نے تیسری دفعہ یہی عمل لوٹایا اور فرمایا (ھذا وضوءنا معشر الانبیاء فمن زاد فقد اساء) یہ ہم گروہ انبیاء کا وضو ہے، جو شخص اس میں اضافہ کرے گا وہ بُرا کرے گا) حضرت عائشہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کی جو کیفیت بیان کی وہ مضمضہ اور استنشاق کے بغیر تھی، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرض وضو کے بیان کا ارادہ کیا تھا اگر مضمضہ اور استنشاق بھی فرض ہوتا تو آپ اسے بھی ضرور ادا کرتے۔

داڑھی دھونا اور اس کا خلال کرنا

قول باری ہے (فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ) ہم نے یہ بیان کر دیا ہے کہ چہرہ انسان کے رُو کو کہتے ہیں جو تمھارے سامنے آتا ہے۔ اس لیے یہ احتمال ہے کہ داڑھی بھی انسان کے چہرے کا ایک حصہ ہو۔ اس لیے کہ یہ بھی اس انسان کے سامنے آجاتی ہے جو تمھارے بالمقابل کھڑا ہوتا ہے اور اکثر احوال میں ڈھکی ہوئی نہیں ہوتی ہے۔

جس طرح چہرے کا باقی حصہ ڈھکا ہوا نہیں ہوتا بلکہ کھلا ہوتا ہے۔ اسی طرح جب کسی انسان کی داڑھی آجاتی ہے تو کہا جاتا ہے "خرج وجهه" (اس کا چہرہ نکل آیا) اس بنا پر اس میں کوئی امتناع نہیں کہ داڑھی کو چہرے کا حصہ تسلیم کر لیا جائے۔ اس صورت میں درج بالا قول باری وضو میں اسے بھی دھونے کا مقتضی ہوگا۔

اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ داڑھی چہرے کا حصہ نہ قرار دیا جائے اور انسان کے بشرے یعنی ادھوڑی کا صرف وہی حصہ چہرہ کہلائے جو تمھارے سامنے کھلا ہو، ڈھکا ہوا نہ ہو۔ اس میں وہ بال داخل نہ ہوں جو داڑھی کی شکل میں انسان کے چہرے پر اُگے ہوتے ہیں جنھیں اگر صاف کر دیا جائے تو چہرے کا یہ حصہ سامنے آجائے۔

جو لوگ پہلے قول کے قائل ہیں وہ اس کے جواب میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ بشرے کے ظہور کے اس پر بالوں کا اُگ آنا اسے چہرے سے خارج نہیں کرتا۔ جس طرح سر کے بال سر کا حصہ ہوتے ہیں قول باری ہے (وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ اپنے سروں کا مسح کرو) اگر کوئی شخص سر کی جلد تک رسائی پہنچائے بغیر سر کے بالوں کا مسح کرلے تو اس کا مسح مکمل ہو جائے گا اور سب کے نزدیک ——— وہ آیت کے مقتضی پر عمل پیرا تسلیم کر لیا جائے گا۔

اسی طرح چہرے پر بالوں کا اُگ آنا اس حصے کو چہرے سے خارج نہیں کرتا۔ لیکن جو لوگ

ڈاڑھی کو چہرے کا حصہ تسلیم نہیں کرتے وہ سر کے بال اور ڈاڑھی کے بال میں اس طرح فرق کرتے ہیں کہ سر کے بال بچے کی پیدائش کے وقت سے سر پر اگے ہوتے ہیں۔

اس لیے ان بالوں کی وہی حیثیت ہوگی جو ابرو کی ہے اور ان میں مشترک بات یہی ہے کہ ان میں سے ہر ایک اس عضو کا حصہ ہوتا ہے جس پر یہ اگا ہوتا ہے۔ اس کے برعکس داڑھی کے بال پیدائش کے وقت موجود نہیں ہوتے بلکہ بعد میں اُگتے ہیں۔ اس لیے یہ چہرے کا حصہ نہیں ہو سکتے۔

وضو میں ڈاڑھی دھونے، اس کا مسح کرنے اور اس کے بالوں کا خلال کرنے کے متعلق سلف سے اختلاف رائے منقول ہے۔ اسرائیل نے جابر سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے قاسم مجاہد، عطاء اور شعبی کو اپنی اپنی داڑھیوں کا مسح کرتے یعنی ان پر پانی لگاتے دیکھا ہے۔

طاؤس سے بھی یہی مروی ہے۔ جریر نے زید بن عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے ابن ابی لیلیٰ کو وضو کرتے دیکھا ہے یعنی انھیں داڑھی کا خلال کرتے یعنی داڑھی کے بالوں میں انگلیاں پھیرتے نہیں دیکھا۔ اس موقع پر ابن ابی لیلیٰ کہا کرتے کہ میں نے حضرت علیؓ کو اسی طرح وضو کرتے دیکھا ہے۔

یونس کہتے ہیں کہ میں نے ابوجعفر کو ڈاڑھی کا خلال کرتے نہیں دیکھا۔ ان تمام حضرات کے نزدیک گویا داڑھی دھونا واجب نہیں تھا۔ ابن جریج نے نافع سے روایت کی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ اپنی داڑھی کے بالوں کو ان کی جڑوں تک تر کرتے تھے اور اپنی انگلیاں بالوں کی جڑوں تک داخل کر دیتے یہاں تک کہ داڑھی کے بالوں سے کثرت سے قطرے ٹپکتے رہتے۔

عبید بن عمیر، ابن سیرین، سعید بن جبیر سے بھی اسی قسم کی روایت منقول ہے۔ ان تمام حضرات سے داڑھی دھونے کی بات منقول ہے لیکن ان سے یہ بات ثابت نہیں کہ وہ اسے واجب بھی سمجھتے تھے جس طرح چہرے کا دھونا واجب یعنی ضروری ہے۔

حضرت ابن عمرؓ طہارت کے معاملے میں کچھ متشدد واقع ہوئے، وضو اور غسل میں آپ اپنی آنکھوں میں بھی پانی داخل کرتے اور ہر نماز کے لیے وضو کرتے تھے۔ لیکن آپ کا یہ عمل استحباب کے طور پر تھا وجوب کے طور نہیں تھا۔

فقہاء امصار کے درمیان اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ داڑھی کا خلال واجب نہیں ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ نے داڑھی کا خلال کیا تھا حضرت انسؓ

نے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم داڑھی کا خلال کیا کرتے تھے اور یہ فرماتے کہ مجھے میرے رب نے اس کا حکم دیا ہے۔

حضرت عثمانؓ اور حضرت عمارؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت کی ہے کہ آپ نے وضو کے اندر داڑھی کا خلال کیا تھا۔

حسن نے حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے ایک دفعہ، دو دفعہ یا تین دفعہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو وضو نہیں کرایا، یعنی میں نے کئی دفعہ آپ کو وضو کرایا ہے میں نے ہر دفعہ آپ کو اپنی انگلیوں سے داڑھی کا خلال کرتے دیکھا ہے۔ آپ انگلیاں یوں جوڑ لیتے جس طرح کنگھی کے دندانے ہوتے ہیں

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کی کیفیت کے بیان میں بہت سی دوسری روایات بھی منقول ہیں۔ ان میں داڑھی کے بالوں کے خلال کا ذکر نہیں ہے۔ ایک حدیث عبد خیر نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے، اسی طرح عبداللہ بن زید اور ربیع بنت معوذ وغیرہم کی روایتیں ہیں ہر ایک نے یہی ذکر کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تین مرتبہ چہرۂ مبارک دھویا تھا۔ ان حضرات نے تخلیل لحیہ کا کوئی ذکر نہیں کیا۔

آیت کی رو سے تخلیل لحیہ کا ایجاب یا اسے دھونے کو لازم قرار دینا درست نہیں ہے اس لیے کہ آیت نے تو صرف چہرہ دھونا لازم کیا ہے، اور چہرہ اس حصے کا نام ہے جو تمہارے سامنے ظاہر ہو اس لیے داڑھی کا اندرونی حصہ چہرہ نہیں کہلائے گا مثلاً منہ اور ناک کا اندرونی حصہ چونکہ چہرے میں داخل نہیں سمجھا جاتا اس لیے وضو میں وجوب کے طور پر ان دونوں کی تطہیر نہیں کی جاتی۔

اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے داڑھی کا خلال یا اسے دھونے کی بات روایتوں سے ثابت ہے تو اسے استحباب پر محمول کیا جائے گا وجوب پر نہیں جس طرح کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا استحباب پر محمول ہے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ جب آیت میں داڑھی دھونے یا اس کا خلال کرنے کے وجوب پر کوئی دلالت موجود نہیں ہے تو ہمارے لیے خبر واحد کی بنا پر آیت کے معنوں میں اضافہ کرنا جائز نہیں ہوگا۔ وہ تمام روایتیں اخبار آحاد کی صورت میں منقول ہوئی ہیں جن میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا اپنی داڑھی کو خلال کرنے کا ذکر ہے ان کے ذریعے نص قرآنی میں اضافہ

درست نہیں ہے۔

نیز خلال کرنا دھونے کے مترادف نہیں ہے اس لیے آیت کی بنا پر اس کا وجوب ثابت نہیں ہوگا۔ پھر جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے تخلیل لحیہ ثابت ہوگیا تو اس کے ساتھ یہ بات بھی ثابت ہوگئی کہ داڑھی دھونا واجب نہیں ہے اس لیے کہ اگر غسل لحیہ واجب ہوتا تو آپ دھونا چھوڑ کر خلال پر اکتفا نہ کرتے۔

تخلیل لحیہ اور مسح لحیہ کے مسئلے میں ہمارے اصحاب کے درمیان بھی اختلاف رائے ہے۔ المعلی نے امام ابویوسف سے نقل کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے ابوحنیفہ سے وضو میں تخلیل لحیہ کے متعلق سوال کیا تو انھوں نے جواب دیا کہ داڑھی کا خلال نہیں کرے گا۔ اس کے لیے بالوں کی سطح پر اپنا ہاتھ پھیر لینا کافی ہوگا۔

اس لیے کہ وضو کے مقامات صرف وہی ہیں جو ظاہر اور کھلے ہوں اور بالوں کا خلال وضو کے مواضع اور مقامات نہیں ہیں۔ ابن ابی لیلیٰ کا بھی یہی قول ہے لیکن امام یوسف کہتے ہیں کہ میں تو داڑھی کا خلال کرتا ہوں۔ بشر بن الولید نے امام ابویوسف سے ان کے نوادر کے ضمن میں یہ روایت کی ہے کہ داڑھی کے ظاہری حصے کا مسح کیا جائے گا۔ خواہ وہ عریض کیوں نہ ہو۔ اگر وضو کرنے والے نے ایسا نہیں کیا اور نماز پڑھ لی تو نماز کا اعادہ کرے گا۔

ابن شجاع نے حسن سے اور انھوں نے زفر سے روایت کی ہے کہ جب کوئی شخص وضو میں چہرہ دھونے لگے تو اسے اپنی داڑھی پر سے بھی پانی گزار دینا چاہیے۔ اگر داڑھی کے تہائی یا چوتھائی حصے کو پانی لگ جائے تو کافی ہو جائے گا لیکن اگر اس سے کم مقدار کو پانی لگا ہو تو وضو جائز نہیں ہوگا۔

امام ابوحنیفہ کا بھی یہی قول ہے اور حسن نے بھی یہی مسلک اختیار کیا ہے۔ امام ابویوسف کا قول ہے کہ وضو کرنے والا جب اپنا چہرہ دھولے تو اگر داڑھی کے کسی حصے کو بھی پانی نہ لگے اس کا وضو مکمل ہو جائے گا۔

ابن شجاع کا کہنا ہے کہ وضو کرنے والے پر جب داڑھی کا دھونا لازم نہیں ہے تو داڑھی اگنے کی ساری جگہ چہرے کا حصہ قرار پائے گی جس طرح سر کی حیثیت ہے کہ اس کا دھونا واجب نہیں ہوتا۔ اس لیے جس طرح سر کا مسح واجب ہے اسی طرح داڑھی کا مسح بھی واجب ہوگا۔ اور سر کے مسح کی طرح چوتھائی داڑھی کا مسح کافی ہو جائے گا۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ داڑھی یا تو چہرے کا حصہ ہوگی یا چہرے کا حصہ نہیں ہوگی۔ پہلی صورت میں اسے دھونا بھی اسی طرح واجب ہوگا جس طرح چہرے کی اس چمڑی کا جس پر بال اگے نہیں ہوتے۔ دوسری صورت میں آیت کے رُو سے نہ اس کا دھونا ضروری ہوگا اور نہ ہی اس کا مسح لازم ہوگا۔ جب اسے نہ دھونے پر سب کا اتفاق ہوگیا تو یہ دلالت حاصل ہوگئی کہ داڑھی چہرے کا حصہ نہیں ہے اس لیے کہ اگر وہ چہرے کا حصہ ہوتی تو اس کا دھونا واجب ہوتا۔ جب اسے دھونے کا حکم ساقط ہوگیا تو اس کے مسح کا ایجاب جائز نہیں ہوگا اس سے آیت میں اضافے کا اثبات لازم آتا ہے۔

جس طرح مضمضہ اور استنشاق کا ایجاب بھی اسی لیے درست نہیں ہے کہ اس سے بھی نص کتاب میں اضافہ لازم آتا ہے۔ اگر اس کا مسح واجب ہوتا تو اس سے ایک ہی عضو یعنی چہرے میں دھونے اور مسح کرنے کے دونوں افعال کا اثبات لازم آتا۔ جبکہ اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ یہ بات اصول کے خلاف ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ بعض اوقات ایک ہی عضو میں دھونے اور مسح کرنے کے افعال کا اجتماع ہو جاتا ہے۔ مثلاً ایک شخص کے ہاتھ کی ہڈی ٹوٹ گئی ہو اور اس نے ہڈی جوڑنے کی خاطر اس حصے پر پلستر چڑھایا ہوا ہو جسے جبیرہ کہتے ہیں تو اس صورت میں جبیرہ پر مسح فرض ہوگا اور باقی حصے کا دھونا لازم ہوگا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ صورت ضرورت اور عذر کی بنا پر واجب ہوتی ہے جبکہ داڑھی کے اُگے ہوئے بالوں کے لیے دھونے کا عمل ترک کرکے مسح کرنے کے سلسلے میں کوئی ضرورت یا عذر نہیں ہوتا۔ چہرہ ان تمام اعضاء کی طرح ہے جن کی طہارت اللہ تعالیٰ نے واجب کردی ہے۔ اس لیے اس میں بلا ضرورت دھونے اور مسح کرنے کے افعال کا جمع ہوجانا جائز نہیں ہوگا۔

یہ چیز امام ابو یوسف کے اس قول کی مقتضی ہوگی جس میں کہا گیا ہے کہ داڑھی دھونے اور اس پر مسح کرنے کی فرضیت ساقط ہے البتہ وضو کرتے وقت اس پر پانی گزارنا مستحب ہوگا۔

قول باری ہے (وَاَیْدِیَکُمْ اِلَی الْمَرَافِقِ اور ہاتھوں کو کہنیوں تک) ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ ید کے اسم کا اطلاق بازو پر کندھے سے ہوتا ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عمار

نے کندھے تک تیمم کیا اور فرمایا کہ ہم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ کندھوں تک تیمم کیا تھا۔

اس لیے قول باری (فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ اپنے چہروں اور ہاتھوں کا پاک مٹی سے مسح کرو) لغت کی جہت سے کسی نے حضرت عمار کی اس بات پر اعتراض نہیں کیا، بلکہ حضرت عمار خود اہل لغت تھے اور ان کے نزدیک یَدْ کا عضو کندھے تک تھا۔ اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ اسم یَدْ اس عضو کو کندھے تک شامل ہے۔

جب اسم کے اطلاق کا یہ تقاضا تھا اور دوسری طرف تحدید کا ذکر ہوگیا اور کہنی کو اس کی انتہا قرار دیا گیا تو دو وجوہ کی بنا پر کہنی کا ذکر اس سے ماوراء حصے کی اسقاط پر محمول ہوگا۔ ایک وجہ تو یہ ہے کہ لفظ کا عموم کہنی کو بھی شامل ہے اس لیے لفظ کو کہنیوں کے لیے استعمال کرنا واجب ہوگا کیونکہ اس کے سقوط کی کوئی دلالت موجود نہیں ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ غایت بعض دفعہ مغیا میں داخل ہوتی ہے اور بعض دفعہ داخل نہیں ہوتی۔ جن مواقع پر غایت مغیا میں داخل ہے وہ مثلاً یہ ہیں (وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتّٰى يَطْهُرْنَ۔ جب تک وہ حیض سے پاک نہ ہوجائیں ان کے قریب نہ جاؤ) اس میں ہم بستری کی اباحت کے لیے طہر کے وجود کو شرط قرار دیا۔ اس طرح غایت یعنی طہر کا وجود مغیا یعنی مقاربت کی ممانعت میں داخل ہوگیا۔

اسی طرح قول باری ہے (حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ۔ جب تک وہ طلاق دینے والے شوہر کے سوا کسی اور سے نکاح نہ کرلے) کسی اور سے نکاح کے وجود کو پہلے شوہر سے نکاح کی اباحت کے لیے شرط قرار دیا گیا۔ حرف حتّٰی اور حرف الٰی دونوں غایت کا مفہوم ادا کرتے ہیں۔ جن مواقع پر غایت مغیا میں داخل نہیں ہوتی ان میں سے مثلاً ایک یہ ہے (ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ۔ پھر روزے کو رات تک پورا کرو) ظاہر ہے کہ رات روزے کے اوقات سے خارج ہے۔

آیت زیر بحث میں بھی صورت حال یہی ہے۔ چونکہ اس عضو میں حدث کا ہونا یقینی امر ہے اس لیے اس کا ارتفاع کسی یقینی امر کے ذریعے ہی ہوسکتا ہے اور وہ یقینی امر دونوں کہنیوں کا دھونا ہے اس لیے کہ کہنیوں کو غایت قرار دیا گیا ہے اور غایت کا معاملہ اس لحاظ سے مشکوک ہے آیا غایت مغیا میں داخل ہے یا نہیں۔ اس لیے حدث کے ارتفاع کو یقینی

بنانے کے لیے کہنیوں کو دھونے کے حکم میں داخل قرار دیا جائے گا۔

حضرت جابرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ جب آپ وضو کرتے ہوئے کہنیوں تک پہنچتے تو ان پر پانی پھیرتے۔ ہمارے نزدیک آپ کا یہ عمل وجوب کی بنا پر تھا۔ اس لیے کہ اس عمل کا ورود بیان کے طور پر ہوا ہے۔

کیونکہ قول باری (اِلَی الْمَرَافِقِ) میں دونوں احتمالات موجود تھے کہ یہ دھونے کے حکم میں داخل ہیں اور داخل نہیں بھی ہیں اس بناء پر یہ مجمل بن گیا تھا اور اسے بیان و تفصیل کی ضرورت پیش آ گئی تھی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فعل جس کے راوی حضرت جابرؓ ہیں اس مجمل کے بیان کے طور پر وارد ہوا اس لیے اسے وجوب پر محمول کیا جائے گا۔

کہنیاں دھونے کے حکم میں داخل ہیں اس پر ہمارے تمام اصحاب کا اتفاق ہے۔ البتہ زفر اس بات کے قائل ہیں کہ یہ دھونے کے حکم میں داخل نہیں ہیں۔ ٹخنوں کے مسئلے میں بھی ہمارے بقیہ اصحاب سے زفر کا یہی اختلاف ہے۔

قول باری ہے (وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ۔ اور اپنے سروں کا مسح کرو) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ سر کے مسح کے سلسلے میں فقہاء کے درمیان یہ اختلاف رائے ہے کہ آیا اس کے کتنے حصے کا مسح فرض ہے۔ ہمارے اصحاب سے اس کے متعلق دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت تو چوتھائی سر ہے اور دوسری روایت تین انگلیوں کی مقدار ہے۔ مسح کی ابتدا پیشانی کی طرف سے کی جائے گی۔

حسن بن صالح کا قول ہے کہ سر کے پچھلے حصے سے مسح کی ابتدا کی جائے گی۔ اوزاعی اور لیث کا قول ہے کہ سر کے اگلے حصے سے مسح کیا جائے گا۔ امام مالک کا قول ہے کہ پورے سر کا مسح فرض ہے لیکن اگر تھوڑا سا حصہ رہ جائے تو اس کی گنجائش ہے۔

امام شافعی کا قول ہے کہ سر کے بعض حصے کا مسح فرض ہے، انھوں نے اس بعض حصے کی تحدید نہیں کی۔ قول باری (وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ) سر کے بعض حصے کے مسح کا مقتضی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حروف معانی کے افادہ کے لیے موضوع ہوتے ہیں اس لیے جب ہمارے لیے ان حروف کے ضمن میں موجود فوائد کے لیے ان کا استعمال ممکن ہو تو انھیں ان فوائد کے لیے استعمال کرنا واجب ہوتا ہے۔

اگر بعض مواقع میں صلۂ کلام کے طور پر ان کا دخول جائز ہوتا ہے اور ان کے اپنے کوئی

معانی نہیں ہوتے۔ مثلاً حرف "من" کو لے لیجیے۔ اس کے کئی معانی ہیں جن میں اس کا استعمال ہوتا ہے۔ یہ تبعیض کے معنی دیتا ہے۔ بعض دفعہ یہ کلام میں داخل ہوتا ہے لیکن زائد ہوتا ہے یعنی اس کے اپنے کوئی معنی نہیں ہوتے اور کلام میں اس کا وجود اور عدم برابر ہوتا ہے۔

لیکن جب تک اس کے کسی معنی کا فائدہ حاصل کے طور پر اس کا استعمال ممکن ہو، نیز یہ اپنے معنی موضوع لہ میں استعمال ہو سکے اس وقت تک ہمارے لیے اس کا الغاء یعنی اسے بے معنی قرار دینا جائز نہیں ہوگا۔ اسی بنا پر ہم یہ کہتے ہیں کہ آیت میں حرف باء تبعیض کے معنی دیتا ہے اگرچہ یہ کہنا بھی درست ہے کہ آیت میں اس کا وجود ملغی یعنی کسی معنی کے بغیر ہے۔

یہ تبعیض کے معنی دیتا ہے۔ اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ جب آپ "مسحت یدی بالحائط" (میں نے ہاتھ سے دیوار کا مسح کیا) کہتے ہیں تو اس سے یہی بات سمجھ میں آتی ہے کہ دیوار کے بعض حصے کا مسح ہوا ہے ساری دیوار کا نہیں۔ لیکن آپ نے اگر "مسحت الحائط" کہا ہوتا تو اس سے یہ بات سمجھ میں آتی کہ پوری دیوار کا مسح کیا گیا ہے۔ صرف بعض حصے کا نہیں۔

ان دونوں مثالوں سے کلام میں حرف باء داخل کرنے اور نہ داخل کرنے کا معنوی فرق واضح ہو گیا۔ عرف اور لغت کے لحاظ سے یہ فرق بالکل واضح ہے۔ جب بات اس طرح ہے تو ہمارے لیے قول باری (وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ) کو سر کے بعض حصے کے مسح پر محمول کرنا واجب ہو گیا تاکہ ہم اس حرف کو اس سے حاصل ہونے والے معنوی فائدے کا پورا پورا دے سکیں اور اسے زائد یعنی بے فائدہ قرار نہ دیں کہ کلام میں اس کا دخول اور عدم دخول دونوں یکساں قرار پائے۔

حرف باء اگرچہ الصاق کے معنی ادا کرنے کے لیے کلام میں داخل ہوتا ہے۔ مثلاً آپ کہتے ہیں کتبتُ بالقلم (میں نے قلم سے لکھا) یا مُررت بزیدٍ (میں زید کے پاس سے گزرا) لیکن الصاق کے معنی ادا کرنے کے لیے کلام میں اس کا دخول اس کے ساتھ ساتھ تبعیض کے معنی ادا کرنے کے منافی نہیں ہے۔

ہم دونوں میں اسے استعمال کر سکتے ہیں۔ یعنی زیر بحث آیت میں یہ حرف سر کے اس بعض حصے کے لیے الصاق کے معنی میں مستعمل ہوگا جس کی طہارت فرض کی گئی ہے۔ تبعیض کے معنی ادا کرنے پر وہ روایت بھی دلالت کرتی ہے جسے عمر بن علی بن مقدم نے اسماعیل بن حماد سے نقل کی ہے، انھوں نے اپنے والد حماد سے اور انھوں نے ابراہیم سے کہ قول باری (وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ) کی رو سے اگر ایک شخص سر کے بعض حصے کا مسح کر لیتا ہے تو یہ اس کے لیے کافی ہوگا۔

ابراہیم نے مزید کہا کہ اگر آیت کے الفاظ وَامْسَحُوا رُءُوْسَکُمْ ہوتے تو پھر سارے سر کا مسح لازم ہوجاتا۔ ابراہیم نے یہ کہہ کر دراصل یہ بات بتائی ہے کہ حرف باء تبعیض کے معنی ادا کر رہا ہے۔ ابراہیم اہل زبان تھے اس لیے اس بارے میں ان کی رائے قابل قبول ہے۔

آیت زیر بحث میں حرف باء تبعیض کے معنی ادا کر رہا ہے اور یہی معنی مراد ہیں اس پر یہ چیز دلالت کرتی ہے کہ اگر سر کا کچھ حصہ مسح ہونے سے رہ جائے تو سب کے نزدیک مسح درست ہوجائے گا۔ اس حرف کو تبعیض کے معنوں میں استعمال کرنے کا اس کے سوا اور کوئی مفہوم نہیں ہے۔

ہمارے مخالف نے سر کے اکثر حصے کے مسح کو واجب قرار دے کر گویا اسے تبعیض کے معنوں میں استعمال کر لیا ہے اور اس سے وہ اپنا پہلو بچا نہیں سکا ہے۔ البتہ اس کا یہ دعویٰ ضرور ہے کہ مسح سے رہ جانے والا حصہ مقدار میں اسی قدر ہونا چاہیے جس کا وہ دعویدار ہے۔

جب سب کے اتفاق سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ پورے سر کا مسح مراد نہیں ہے بلکہ بعض حصہ مراد ہے تو اب اس مقدار کو ثابت کرنے کے لیے جس کی ہمارے مخالف نے تحدید کی ہے کسی دلالت کی ضرورت پیش آئے گی۔

اگر یہ کہا جائے کہ حرف باء اگر تبعیض کے معنی ادا کرتا تو یہ فقرہ درست نہ ہوتا "مسحت براسی کلّہ" (میں نے سارے سر کا مسح کیا) جس طرح یہ کہنا درست نہیں ہے "مسحت ببعض راسی کلّہ" اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم نے گزشتہ سطور میں یہ واضح کر دیا ہے کہ اس حرف کے حقیقی معنی اور اس کا مقتضیٰ اطلاق کی صورت میں تبعیض کا ہوتا ہے۔

اس کے ساتھ اس کے ملغیٰ یعنی بے فائدہ ہونے کا بھی احتمال موجود ہوتا ہے۔ جب کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ "مسحت براسی کلّہ" تو اس سے ہمیں یہ معلوم ہوجاتا ہے کہ اس نے حرف باء یہاں ملغیٰ مراد لیا ہے لیکن جب فقرے کی ساخت یہ نہ ہوگی تو ہمیں معلوم ہوجائے گا کہ حرف باء یہاں اپنے حقیقی معنوں پر محمول ہے جس طرح حرف مِنْ تبعیض کے لیے ہوتا ہے یہی اس کے حقیقی معنی ہیں۔

لیکن بعض دفعہ یہ کلام میں صلہ کے طور پر بھی استعمال ہوتا ہے اور اس صورت میں ملغیٰ ہوتا ہے جس طرح یہ قول باری ہے (مَا لَکُمْ مِنْ اِلٰہٍ غَیْرُہٗ تمہارے لیے اس کے سوا اور کوئی الٰہ نہیں) نیز (یَغْفِرْ لَکُمْ مِنْ ذُنُوْبِکُمْ تمہارے گناہ معاف کر دے گا) لیکن اس بنا پر یہ لازم نہیں

آنا کہ ہم ہر مقام پر اسے کسی دلالت کے بغیر ملغیٰ قرار دیں۔

سر کے ایک حصے کے مسح کے جواز پر، جیسا کہ ہمارا قول ہے، سلف کی ایک جماعت سے روایت منقول ہے۔ ان میں حضرت ابن عمرؓ بھی شامل ہیں۔ نافع نے ان سے روایت کی ہے کہ انھوں نے اپنے سر کے اگلے حصے کا مسح کیا تھا۔ حضرت عائشہؓ سے بھی اسی قسم کی روایت ہے۔ شعبی کا قول ہے کہ سر کے جس جانب بھی مسح کر لو کافی ہو جائے گا۔ ابراہیم نخعی نے بھی یہی کہا ہے۔

جو لوگ بعض حصے کے مسح کی فرضیت کے قائل ہیں ان کے قول کی صحت پر وہ روایت دلالت کرتی ہے جو ابوالحسن عبیداللہ بن الحسین الکرخی نے سنائی ہے، انھیں ابراہیم الحربی نے، انھیں محمد بن الصباح نے، انھیں ہشیم نے، انھیں یونس نے ابن سیرین سے، انھیں عمرو بن وہب نے، ان کا قول ہے کہ میں نے حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کو یہ فرماتے ہوئے سنا تھا کہ دو باتیں ایسی ہیں جن کے متعلق مجھے کسی سے پوچھنے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ میں نے خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ کرتے ہوئے دیکھا ہے۔ میں آپ کے ساتھ ایک سفر میں تھا، آپ قضائے حاجت کے لیے سواری سے اترے، پھر واپس ہو کر وضو کیا اور اپنی پیشانی اور عمامہ کے دونوں جانب سر کا مسح کیا۔

سلیمان التیمی نے بکر بن عبداللہ المزنی سے روایت کی ہے، انھوں نے حضرت مغیرہؓ کے ایک بیٹے سے اور انھوں نے اپنے والد سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے موزوں پر مسح کیا، اپنی پیشانی کا مسح کیا اور اپنا ہاتھ پگڑی پر رکھا یا یوں کہا کہ پگڑی کا مسح کیا۔

ہمیں عبیداللہ بن الحسین نے روایت بیان کی، انھیں محمد بن سلیمان الحضرمی نے، انھیں کردوس بن ابی عبداللہ نے، انھیں المعلّٰی بن عبدالرحمٰن نے، انھیں عبدالحمید بن جعفر نے عطاء بن ابی رباح سے، انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو فرمایا آپ نے اپنی پیشانی اور سر کے کناروں کے درمیان ایک دفعہ مسح کیا۔

درج بالا سطور میں ہم نے جو کچھ بیان کیا ہے اس سے کتاب وسنت کی روشنی میں یہ بات ثابت ہو گئی کہ سر کے بعض حصے کا مسح فرض ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اس بات کا احتمال ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ضرورت کے تحت پیشانی کے مسح پر اقتصار کیا ہو یا آپ نے حدث کی بنا پر یہ وضو نہ کیا ہو۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر یہ بات ضرورت کے تحت ہوتی تو صحابہ کرام اسے ضرور نقل کرتے جس طرح دوسری صورتیں آپ سے منقول ہیں۔

یہ کہنا کہ آپ نے حدث کی بنا پر یہ وضو نہیں کیا تھا ایک ساقط تاویل ہے۔ اس لیے کہ حضرت مغیرہ بن شعبہ کی روایت میں یہ ذکر موجود ہے کہ آپ نے قضائے حاجت کے بعد وضو کیا تھا جس میں اپنی پیشانی کا مسح کیا تھا۔ اگر پیشانی کے مسح کے متعلق اس تاویل کی گنجائش ہوتی تو موزوں پر مسح کے سلسلے میں بھی اسی تاویل کی گنجائش ہوتی اور یہ کہا جا سکتا کہ آپ نے ضرورت کے تحت موزوں پہ مسح کیا تھا یا آپ کا یہ وضو حدث کی بنا پر نہیں تھا۔

جو لوگ سارے سر کے مسح کے قائل ہیں وہ اس روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں مذکور ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سر کے اگلے اور پچھلے دونوں حصوں کا مسح کیا تھا۔ اگر سر کے ایک حصے کا مسح فرض ہوتا تو آپ سارے سر کا مسح نہ فرماتے اور سارے سر کا مسح کرنے والا لازمی طور پر حد سے تجاوز کرنے والا کہلاتا کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے کہ آپ نے وضو کے اعضاء تین تین دفعہ دھوئے اور فرمایا (من زاد فقد اعتدی و ظلم جو شخص اس سے زائد دفعہ دھوئے گا وہ حد سے تجاوز کرے گا اور ظالم قرار پائے گا۔

اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ اس میں کوئی امتناع نہیں کہ سر کے بعض حصے کا مسح تو فرض ہو اور سارے سر کا مسح مسنون ہو۔ جس طرح اعضاء وضو کو ایک دفعہ دھونا فرض ہے اور تین تین دفعہ دھونا مسنون ہے۔ اس لیے فرض کی مقدار سے زائد مرتبہ اعضاء دھونے والا حد سے تجاوز کرنے والا نہیں کہلائے گا بشرطیکہ وہ اس کے ذریعے سنت کو اپنا لے۔

جس طرح موزوں کے بالائی حصوں کے بعض جز کا مسح تو فرض ہے لیکن اگر کوئی شخص ان کے ظاہر اور باطن یعنی بالائی اور زیریں دونوں حصوں کا مسح کر لے تو وہ حد سے تجاوز کرنے والا قرار نہیں پائے گا۔

یا جس طرح نماز میں ہمارے نزدیک ایک آیت کی قرأت فرض ہے اور ہمارے مخالفین کے نزدیک سورہ فاتحہ فرض ہے لیکن سب کے نزدیک سورۃ فاتحہ کے ساتھ کچھ اور قرأت مسنون ہے یا جس طرح غسل جنابت میں ظاہری چہرے کا دھونا فرض ہے لیکن اس کے ساتھ کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا مسنون ہے۔ سر کا مسح فرض ہے لیکن اس کے ساتھ کانوں کا مسح مسنون ہے یا جس طرح ہمارے مخالفین کا قول ہے کہ سر کے اکثر حصے کا مسح فرض ہے اور تھوڑا سا حصہ چھوڑ دینا جائز ہے۔

اگر کوئی شخص سارے سر کا مسح کر لے تو وہ حد سے تجاوز کرنے والا نہیں کہلائے گا، بلکہ

درست کام کرنے والا قرار پائے گا۔ اسی طرح ہم یہ کہتے ہیں کہ سر کے بعض حصے کا مسح فرض ہے اور پورے سر کا مسح مسنون ہے۔

ہمارے اصحاب نے یہ کہا ہے کہ تین انگلیوں کی مقدار مسح فرض ہے۔ یہ اصل یعنی مبسوط کی روایت ہے، حسن بن زیاد کی روایت کے مطابق اس کی مقدار چوتھائی سر ہے، تین انگلیوں کی مقدار مقرر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ جب ہمارے گزشتہ بیان کی روشنی میں سر کے بعض حصے کے مسح کی فرضیت ثابت ہوگئی اور آیت میں اس بعض کی مقدار کا ذکر نہیں ہے تو ہمیں اس کی مقدار معلوم کرنے کے لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان کی ضرورت پیش آگئی۔

جب آپ سے یہ روایت کی گئی کہ آپ نے پیشانی کا مسح کیا تھا تو آپ کا یہ عمل بیان کے طور پر وارد ہوا۔ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی عمل بیان کے طور پر وارد ہو تو اسے وجوب پر محمول کیا جاتا ہے۔ جس طرح رکعتوں کی تعداد اور اس کے افعال کے سلسلے میں آپ کا عمل بیان کے طور پر وارد ہوا اور اسے وجوب پر محمول کیا گیا۔

چنانچہ ہمارے اصحاب نے پیشانی کی مقدار تین انگلیاں مقرر کیں۔ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ آپ نے پیشانی اور سر کے کنارے کے درمیان مسح کیا۔

اگر یہ کہا جائے کہ یہ روایت بھی موجود ہے کہ آپ نے دونوں ہاتھوں سے سر کا مسح کیا۔ آپ پہلے دونوں ہتھیلیوں کو سامنے کی طرف لے آئے اور پھر پیچھے کی طرف لے گئے۔ اس لیے یہی واجب ہونا چاہیے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات واضح ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم مفروض عمل کو ترک نہیں کرتے تھے اور اس بات کی گنجائش ہے کہ آپ نے ایک غیر مفروض عمل اس بنا پر کیا ہو کہ یہ مسنون ہے۔

جب آپ سے یہ مروی ہے کہ آپ نے ایک حالت میں صرف پیشانی کے مسح پر اقتصار کیا اور دوسری حالت میں پورے سر کا احاطہ کر لیا تو ہم ان دونوں روایتوں پر عمل کریں گے، پیشانی کی مقدار کو فرض قرار دیں گے کیونکہ آپ سے یہ مروی نہیں کہ آپ نے کبھی پیشانی سے کم مقدار کا مسح کیا تھا۔ اور پیشانی سے زائد مقدار کو مسنون کہیں گے۔

نیز اگر پیشانی سے کم مقدار کا مسح فرض ہوتا تو آپ کسی نہ کسی حالت میں اس پر ہی اقتصار کرتے تاکہ اس کے ذریعے مفروض مقدار بیان ہو جاتی۔ جس طرح آپ نے بعض احوال میں پیشانی کی مقدار پر اقتصار کیا تھا۔ جب آپ سے اس سے کم مقدار کا مسح مروی نہیں ہے تو

اس پر دلالت کرتا ہے کہ پیشانی کی جگہ کی مقدار فرض ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل اگر بیان کے طور پر وارد ہوتا تو پھر پیشانی کی جگہ پر فرض مسح ضروری ہوتا۔ سر کے کسی اور حصے میں اس کی ادائیگی نہ ہوتی۔ جس طرح آپ نے پیشانی کی جگہ کو مقدار کے لیے بیان قرار دیا کہ اس سے کم کی مقدار جائز نہیں۔ لیکن دوسری طرف جب سر کے بعض حصے کے مسح کی فرضیت کے قائلین اس بات پر متفق ہو گئے کہ پیشانی کے مسح کو ترک کر کے سر کے کسی اور حصے کا مسح کیا جا سکتا ہے تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ عمل پیشانی کی مقدار مسح کا موجب نہیں ہے۔

اس اعتراض کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ظاہر عمل اسی بات کا متقاضی ہوتا اگر یہ دلالت قائم نہ ہو جاتی کہ پیشانی کو چھوڑ کر سر کے کسی حصے کا مسح پیشانی کے مسح کے قائم مقام ہے اس لیے پیشانی کے مسح کے اندر فرض کی تعیین واجب نہیں ہوئی۔ اور مسح کی مقدار کے بارے میں آپ کے عمل کا حکم اسی طرح باقی رہا جس طرح عمل کے ذریعے آپ کا ظاہر بیان متقاضی تھا۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب قول باری (وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ) سر کے بعض حصے کے مسح کا مقتضی تھا تو ظاہر آیت کے رو سے سر کے جس حصے کا بھی مسح ہو جاتا وہ کافی ہوتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جب سر کا بعض حصہ مجہول تھا تو یہ مجمل کے حکم میں ہو گیا اور معترض کی بیان کردہ توجیہ سے یہ اجمال کے حکم سے خارج نہیں ہو سکا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ قول باری (خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً) اور (وَآتُوا الزَّكَاةَ) نیز (يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ) میں سب فقرے مجمل ہیں اس لیے کہ جب ان کا ورود ہوا تھا اس وقت ان کی مقداریں مجہول تھیں۔

اب کسی کے لیے یہ جائز نہیں کہ وہ ان مقادیر پر واقع ہونے والے اسم کا اپنی طرف سے اعتبار کر لے، ٹھیک اسی طرح قول باری (بِرُءُوسِكُمْ) اگرچہ سر کے بعض حصے کے مسح کا متقاضی ہے لیکن یہ بعض حصہ چونکہ ہمارے لیے مجہول تھا اس لیے اسے مجمل قرار دینا اور اس کے حکم کو شریعت کی طرف سے وارد ہونے والے بیان پر موقوف رکھنا واجب ہو گیا۔

اس بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف اس سلسلے میں جو عمل وارد ہوا وہ اللہ تعالیٰ کی اس سے مراد کا بیان بن گیا۔ اس کی ایک اور دلیل بھی ہے وہ یہ کہ تمام اعضائے وضو میں

جب مفروض حصوں کی مقداروں کا تعین کر دیا گیا تو اس سے لازم ہو گیا سر کے مسح کی مقدار کا بھی تعین ہو جائے کیونکہ سر بھی اعضائے وضو میں داخل ہے۔

اس دلیل کے ذریعے امام مالک اور امام شافعی کے خلاف حجت قائم کی جا سکتی ہے اس لیے کہ امام مالک سر کے اکثر حصے کا مسح واجب قرار دیتے ہیں اور قلیل حصے کے ترک کو جائز سمجھتے ہیں جس کی بنا پر مفروض حصے کا مقدار کے لحاظ سے مجہول ہونا لازم آتا ہے جبکہ امام شافعی اس بات کے قائل ہیں کہ ہر وہ مقدار جائز ہے جس پر مسح کے اسم کا اطلاق ہو سکتا ہو۔ اس قول سے بھی مقدار کا مجہول ہونا لازم آتا ہے۔

دوسری طرف ہمارے اصحاب نے تین انگلیوں کی جو مقدار مقرر کی ہے وہ مجہول نہیں بلکہ معلوم ہے اسی طرح ایک اور روایت کے مطابق چوتھائی سر کی مقدار کی بھی یہی کیفیت ہے۔ ہمارا یہ موقف اعضائے وضو کے حکم کے عین مطابق ہے جس کی رو سے ان اعضاء میں مفروض مقدار مجہول نہیں بلکہ معلوم ہے جب کہ ہمارے مخالفین کا قول اعضائے وضو کے مفروض حکم کے خلاف ہے۔

اس کی بھی گنجائش ہے زیر بحث مسئلہ میں ہماری ذکر کردہ بات کو دلیل کی ابتدا تسلیم کر لی جائے اور اس میں پیشانی کی مقدار کا اعتبار نہ کیا جائے اور ہم یوں کہیں کہ جب دوسرے تمام اعضائے وضو کا اعتبار کرتے ہوئے مسح کی مفروض مقدار کا تعین بھی ضروری ہو گیا، لیکن ہمارے سوا کسی نے اس کا تعین نہیں کیا اور ہم نے اس کی مقدار تین انگلیاں یا چوتھائی سر مقرر کی تو اسی مقدار کا مفروض ہونا ضروری قرار پایا۔

اگر یہ کہا جائے کہ آپ کو اس بات سے کیوں انکار ہے کہ اس کی مقدار تین بال ہو تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات محال ہے اس لیے کہ تین بالوں کا مسح ممکن ہی نہیں ہے بجز اس کے کہ دوسرے بال بھی اس کی زد میں آ جائیں، اور یہ بات تو درست ہی نہیں کہ مفروض مقدار ایسی ہو جس پر اقتصار ممکن ہی نہ ہو۔

نیز تین انگلیوں کی مقدار کو موزوں کے مسح پر قیاس کیا گیا ہے، موزوں پر مسح کی مقدار کا تعین انگلیوں کے ذریعے ہوا ہے اور سنت کا ورود بھی اسی کے ساتھ ہوا ہے۔ اور یہ مسح بھی پانی کے ذریعے ہوا ہے۔ ان باتوں کو مدنظر رکھتے ہوئے یہ ضروری ہو گیا سر کے مسح کی بھی یہی کیفیت ہو۔

چوتھائی سر کے مسح کی روایت کی توجیہ یہ ہے کہ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ مفروض مسح سر کے بعض حصے کا ہوتا ہے۔ اور ایک بال کا مسح اس کے لیے کافی نہیں ہوتا تو اس صورت میں اس مقدار کا اعتبار کرنا واجب ہوگیا جسے اسم کا اطلاق شامل ہوتا ہے جب اسے شخص کی نسبت سے دیکھا جائے، یہ مقدار ربع یعنی چوتھائی ہے اس لیے کہ آپ کہتے ہیں "رایت فلاناً" (میں نے فلاں شخص کو دیکھا) وہ حصہ جو آپ سے متصل ہوتا ہے اور آپ کی روایت کے ذیل میں آتا ہے چوتھائی ہوتا ہے۔

اور اس پر فلاں کے اسم کا اطلاق کیا جاتا ہے اسی لیے فقہاء نے چوتھائی کا اعتبار کیا سر مونڈنے کے مسئلے میں بھی فقہاء نے چوتھائی سر کا اعتبار کیا ہے۔ اگر احرام والا شخص چوتھائی سر مونڈ لے تو اس کا احرام کھل جاتا ہے اور اس میں کسی کا بھی اختلاف نہیں ہے۔

ہمارے اصحاب کے نزدیک چوتھائی سے کم مونڈنے پر احرام نہیں کھلتا۔ اسی بنا پر اگر کسی شخص نے حالتِ احرام میں یہ حرکت کی تو ہمارے اصحاب اس پر دم یعنی جرمانہ کے طور پر قربانی دینا لازم قرار دیتے ہیں۔

ایک انگلی سے سر کے مسح کے متعلق فقہاء میں اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف امام محمد کا قول ہے کہ تین انگلیوں سے کم کے ساتھ مسح درست نہیں ہوتا۔ خواہ وہ ایک انگلی کے ساتھ مسح کرے یا دو انگلیوں کے ساتھ۔ اور انہیں سر پر اس طرح کھینچے کہ وہ چوتھائی سر پر پھر جائیں۔ یہ مسح جائز نہیں ہوگا۔

سفیان ثوری، زفر اور امام شافعی کا قول ہے کہ ایسا مسح جائز ہے تاہم زفر کے نزدیک چوتھائی سر کا اعتبار ہے کہ اس سے کم کا مسح درست نہیں ہوتا۔ اس مسئلے کی بنیاد یہ ہے کہ مسح کی فرضیت کی ادائیگی میں پانی کو ایک حصے سے دوسرے حصے کی طرف منتقل کرنا جائز نہیں ہوتا۔

اس لیے کہ اس میں مسح والے حصے کو پانی کے ساتھ مس کرنا مقصود ہوتا ہے اس پر پانی گزارنا مقصود نہیں ہوتا۔ اس لیے جب مسح کرنے والا اپنی ایک انگلی یا دو انگلیاں مسح کے مقام پر رکھتا ہے تو اس کی انگلیوں میں لگے ہوئے پانی سے اس مقام کی حد تک مسح کا عمل ختم ہو جاتا ہے۔

اب اس انگلی کو مسح کے دوسرے مقام پر لگانا درست نہیں رہتا اس لیے پانی تو پہلے ہی مقام کے بقدر استعمال میں لایا جا چکا تھا۔ دھوئے جانے والے اعضاء میں ایسی بات نہیں ہوتی۔ اس لیے کہ ان اعضاء کو اگر وہ پانی کے ساتھ مس کر دے گا اور اس پر پانی نہیں گزارے گا تو اس کا

یہ عمل درست نہیں ہوگا۔ اس پر دھونے کا مفہوم اسی وقت وجود میں آئے گا جب اس عضو پر پانی گزرے اور اس کے ایک حصے سے دوسرے حصے کی طرف منتقل ہو جائے۔

اسی لیے عضو کے ایک حصے سے دوسرے حصے کی طرف انتقال کی صورت میں وہ پانی مستعمل نہیں کہلاتا۔ مسح کی صورت میں اگر موضع مسح کو پانی کے ساتھ مس کرنے پر اقتصار کر لیا جاتا اور اسے گزارا نہ جاتا تو یہ عمل جائز ہو جاتا۔ جب ادائے فرض کی صحت کے سلسلے میں مسح کے عضو پر پانی گزارنے کی ضرورت نہیں ہوتی اس لیے اس پانی کو عضو کے ایک حصے سے دوسرے حصے کی طرف منتقل کرنا جائز نہیں ہوا۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ ایک شخص اگر اپنے سر پر اس طرح پانی بہائے کہ وہ پانی تین انگلیوں کی مقدار سر کے حصے سے گزر جائے تو اس کا یہ عمل مسح کے لیے کافی ہو جائے گا حالانکہ اس صورت میں پانی مسح کے عضو کے ایک حصے سے دوسرے حصے کی طرف منتقل ہوا، جب آپ کے نزدیک یہ صورت درست ہے تو آپ اس صورت کو کیوں درست قرار نہیں دیتے۔ جس میں مسح کرنے والا اپنی ایک انگلی کو چوتھائی سر پر گزار کر مسح کر لیتا ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ صورت اس لیے جائز نہیں کہ پانی انڈیلنے اور بہانے کو دھونا کہتے ہیں اسے مسح نہیں کہتے۔ دھونے کے اندر پانی کا ایک حصے سے دوسرے حصے کی طرف منتقل ہونا درست ہوتا ہے لیکن اگر کوئی شخص ایک حصے پر اپنی انگلی رکھ دیتا ہے تو یہ مسح کہلائے گا اب اس کے لیے اسی انگلی سے دوسرے حصے کے مسح کا جواز باقی نہیں رہے گا۔

ایک اور جہت سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ پانی انڈیلنے اور پانی سے دھونے کی صورت میں بہنے والا پانی عضو کے اس پورے حصے میں پھیل جاتا ہے جس کا دھونا فرض ہوتا ہے مسح کی صورت میں ایک انگلی پر لگے ہوئے پانی میں مسح والے عضو کے پورے حصے میں پھیلنے کی گنجائش نہیں ہوتی۔ اس میں صرف ایک انگلی کی مقدار کا پانی لگا ہوتا ہے۔

جب مسح کرنے والا اس انگلی کو ایک حصے سے دوسرے حصے کی طرف منتقل کرے گا تو وہ مستعمل پانی کو دوسری جگہ استعمال کرنے والا قرار پائے گا اس بنا پر اس کے لیے ایسا کرنا جائز نہیں ہوگا۔

پاؤں دھونے کا بیان

قول باری ہے (وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَاَرْجُلَكُمْ اِلَى الْكَعْبَيْنِ۔ اپنے سروں کا مسح کرو اور ٹخنوں تک اپنے پیر دھو لو) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ، حسن، عکرمہ، حمزہ اور ابن کثیر نے قول باری (وَاَرْجُلِكُمْ) کو مجرور پڑھا ہے اور اسے پیروں کے مسح پر محمول کیا ہے۔

حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور ایک روایت کے مطابق حضرت ابن عباسؓ، ابراہیمؒ ضحاک، نافع، ابن عامر، کسائی اور عاصم نے بروایت حفص اسے منصوب پڑھا ہے۔ ان حضرات کے نزدیک پیروں کو دھونا فرض ہے۔

حسن بصری سے مسح کی روایت میں مستند بات یہ ہے کہ مسح کے ساتھ پورے پیروں کا احاطہ کر لیا جائے۔ سلف میں جو حضرات پیروں پر مسح کے قائل ہیں ان میں سے مجھے ایک بھی ایسا یاد نہیں جس نے حسن بصری کی طرح پورے پیروں یا اس کے بعض حصوں کے مسح کی شرط لگائی ہو۔

البتہ کچھ لوگوں کا یہ قول ضرور ہے کہ پیروں کے بعض حصوں کا مسح بھی جائز ہے۔ فقہائے امصار کے مابین اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ آیت میں پیروں کا دھونا مراد ہے۔ مجرور اور منصوب کی یہ دونوں قرأتیں قرآن میں نازل ہوئیں، اور امت نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے انھیں حاصل کر کے آنے والے لوگوں کی طرف منتقل کر دیا۔

اہل لغت کا بھی اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ دونوں قرأتوں میں سے ہر ایک کے اندر مسح کا احتمال بھی ہے جبکہ اسے (بِرُءُوْسِكُمْ) پر عطف کر دیا جائے اور یہ بھی احتمال ہے کہ اس اعضاء پر جن کے دھونے کا حکم آیا ہے اسے عطف کر کے اس پر بھی دھونے کا حکم عائد کر دیا جائے۔

وہ اس طرح کہ قول باری (وَاَرْجُلَکُمْ) کو اگر منصوب پڑھا جائے تو اس صورت میں یہ مراد لینا جائز ہے کہ "اپنے پیر دھولو" اور یہ بھی جائز ہے کہ اسے (بِرُءُوْسِکُمْ) پر عطف کر کے اس سے مسح مراد لیا جائے اگرچہ یہ خود منصوب پڑھا جائے۔ اس صورت میں لفظ پر اس کا عطف نہیں ہوگا معنی پر ہوگا اس لیے کہ جس چیز کا مسح کیا جائے گا وہ مفعول بہ قرار پائے گا جس طرح شاعر کا قول ہے:۔

شعر: معاوی اننا بشر فاسجح　　　فلسنا بالجبال ولا الحدیدا

اے معاویہ! ہم بھی انسان ہیں اس لیے ہمارے ساتھ گفتگو کا لہجہ ذرا نرم رکھو۔ ہم کوئی پہاڑ یا لوہا نہیں ہیں کہ تمھاری گرمی سردی برداشت کرتے رہیں۔

شعر میں حدید کا لفظ منصوب ہے اور معنی کے لحاظ سے لفظ الجبال پر معطوف ہے۔ قول باری (وَاَرْجُلَکُمْ) کی مجرور قرأت کی صورت میں یہ احتمال ہے کہ اس کا ماقبل (بِرُءُوْسِکُمْ) پر عطف ہو اور اس سے مسح مراد لیا جائے اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ غسل یعنی دھونے کے مفہوم پر عطف ہو۔ اس صورت میں یہ مجاورت یعنی پڑوس کی بنا پر مجرور ہوگا۔

جس طرح یہ قول باری ہے (یَطُوْفُ عَلَیْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُوْنَ) اس کے بعد فرمایا (وَحُوْرٌ عِیْنٌ) اور اسے مجاورت کی بنا پر مجرور کر دیا جبکہ معنی کے لحاظ سے اس کا لفظ الولدان پر عطف ہے۔ اس لیے کہ حوریں چکر لگانے والی ہوں گی، ان کے گرد چکر نہیں لگایا جائے گا۔ یا جس طرح شاعر کا یہ شعر ہے:۔

شعر: فهل انت ان ماتت اتانک راکب　　　الی آل بسطام بن قیس فخاطب

اگر تمھاری بیوی مر جائے تو کیا تم اپنی گدھی پر سوار ہو کر بسطام بن قیس کے خاندان میں پہنچ جاؤ گے اور پیغام نکاح دو گے؟

یہاں شاعر نے لفظ خاطب کو مجاورت کی بنا پر مجرور کر دیا جبکہ یہ راکب جو مرفوع ہے، اس پر معطوف ہے اور پوری نظم کا قافیہ مجرور ہے۔ اس کے اگلے شعر کو دیکھیے۔

شعر: فنل مثلها فی مثلهم او فلمهم　　　علی دارمی بین لیلی و غالب

اور پھر ان جیسے لوگوں میں اس جیسی خاتون سے نکاح کرے یا میہ (عورت کا نام) کے گھر میں بیٹھ کر جو لیلی اور غالب کے گھروں کے درمیان ہے، انھیں برا بھلا کہہ۔

ہماری درج بالا وضاحت کی روشنی میں یہ بات ثابت ہوگئی کہ دونوں قرأتوں میں سے

ہر ایک کے اندر مسح کرنے اور دھونے کا احتمال موجود ہے۔ اس لیے یہاں تین صورتوں میں سے ایک صورت ضرور تسلیم کرنی ہوگی۔ یا تو آیت زیر بحث میں مسح اور غسل دونوں مراد ہیں اس صورت میں وضو کرنے والے پر مسح کرنا اور دھونا دونوں باتیں لازم آئیں گی یا پھر ان دونوں میں سے ایک مراد ہو اور وضو کرنے والے کو ان میں سے کسی پر عمل کرنے کا اختیار دے دیا جائے چاہے تو مسح کرے اور چاہے تو پاؤں دھولے، وہ جو بھی کرے گا اس سے وضو کے اندر مفروض حکم پر عمل ہو جائے گا یا یہ کہ ان دونوں میں ایک بعینہٖ مراد ہو، اختیار نہ ہو۔

اب پہلی صورت تو درست نہیں ہو سکتی اس لیے کہ سب کا اس کے خلاف اتفاق ہے۔ دوسری صورت بھی جائز نہیں ہے۔ اس لیے کہ آیت میں تخییر کا ذکر نہیں ہے اور نہ ہی اس پر کوئی دلالت موجود ہے۔ اس کے باوجود بھی اگر تخییر کا اثبات جائز ہوتا تو اس میں لفظ جمع مذکور نہ ہونے کے باوجود جمع کا اثبات بھی جائز ہو جاتا۔

اس وضاحت سے تخییر کا بطلان ثابت ہو گیا۔ جب مذکورہ بالا دونوں صورتیں منتفی ہو گئیں تو اب تیسری صورت ہی باقی رہ گئی یعنی مسح اور غسل میں سے ایک بعینہٖ مراد ہے۔ ان میں تخییر نہیں ہے۔ اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان میں سے کونسا مراد ہے تو اسے معلوم کرنے کے لیے ہمیں دلیل تلاش کرنے کی ضرورت پڑ گئی۔

ان میں سے غسل لینا مراد ہے مسح مراد نہیں ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ وضو کرنے والا جب پاؤں دھولے گا تو فرضیت بجا لائے گا اور معنی مراد پر عمل کر لے گا، نیز یہ کہ ترک مسح پر وہ ملامت کا نشانہ نہیں بنے گا، اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ آیت میں غسل یعنی دھونا مراد ہے۔

ایک اور جہت سے اس پر غور کریں تو معلوم ہوگا کہ لفظ ترکیب کلام میں اس طرح واقع ہے کہ اس میں دونوں معنوں میں سے ہر ایک کا احتمال ہے اور ساتھ ساتھ اس پر بھی اتفاق ہے کہ دونوں معنی مراد نہیں ہو سکتے، صرف ایک معنی مراد لیا جا سکتا ہے۔ اس صورت حال کے تحت یہ لفظ مجمل کے حکم میں ہو جائے گا جسے بیان اور تفصیل کی ضرورت پیش آئے گی۔

اس لیے جب کبھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے قول یا فعل کی شکل میں اس کا بیان وارد ہو جائے گا تو ہمیں اس سے یہ معلوم ہو جائے گا کہ اللہ کے نزدیک بھی یہی معنی اور صورت مراد ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے قولاً و فعلاً غسل یعنی پیر دھونے کا بیان

وارد ہوچکا ہے، آپ سے فعلاً اس کا ورود ان روایات کے ذریعے ہوا ہے جن کا درجہ مستفیض اور متواتر روایت کے برابر ہے وہ یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو میں اپنے پیر دھوئے ہیں۔

اور امت کے اندر بھی اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اس طرح آپ کا یہ عمل بیان کے طور پر وارد ہوا ہے اور آپ کا کوئی عمل جب بیان کے طور پر وارد ہو تو اسے وجوب پر محمول کیا جاتا ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ آیت زیر بحث میں پیر دھونا ہی اللہ کی مراد ہے۔

قولی طور پر اس کا ورود اس حدیث کے ذریعے ہوا ہے جس کے راوی حضرت جابرؓ، حضرت ابوہریرہؓ، حضرت عائشہؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ وغیرہم ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے چند لوگوں کو دیکھا کہ ان کی ایڑیاں خشک ہیں۔ وضو کا پانی انھیں نہیں لگا ہے۔ یہ دیکھ کر آپ نے فرمایا (ویل للاعقاب من النار، ان ایڑیوں کے لیے جہنم کی آگ کی وجہ سے بربادی ہے)۔

نیز فرمایا (اسبغوا الوضوء۔ پوری طرح وضو کرو) اسی طرح روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو فرمایا تو اعضاء وضو کو ایک ایک مرتبہ دھویا اور پاؤں دھونے کے بعد فرمایا (ھذا وضوء من لا یقبل اللہ لہ صلوٰۃ الا بہ۔ یہ اس شخص کا وضو ہے جس کی نماز اللہ تعالیٰ اس کے بغیر قبول نہیں کرے گا)

پہلی حدیث میں آپؐ کا قول (ویل للاعقاب من النار) ایسی وعید ہے جس کا مستحق صرف وہی شخص ہوسکتا ہے جس نے فرض ترک کردیا ہو۔ یہ بات پورے پیر کو دھونے کی موجب ہے اور اس سے ان لوگوں کا قول باطل ہوجاتا ہے جو پیر کے ایک حصے کی طہارت کے جواز کے قائل ہیں۔

اسی طرح آپؐ کا ارشاد (اسبغوا الوضوء) اور پیر دھولینے کے بعد آپؐ کا قول (ھذا وضوء من لا یقبل اللہ لہ صلوٰۃ الا بہ) دونوں پیروں کو پورے طور پر دھونے کے موجب ہیں اس لیے کہ وضو غسل یعنی دھونے کے لیے اسم ہے جو وضو والے عضو سے پانی گزارنے کا مقتضی ہے۔ لیکن مسح اس کا مقتضی نہیں ہوتا۔

دوسری روایت میں یہ بتایا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ ایسی نماز کو قبول نہیں کرتا جو وضو میں پیر دھوئے بغیر پڑھی گئی ہو۔ اگر اس صورت میں مسح کا جواز بھی ہوتا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اسے

بیان کیے بغیر نہ رہتے کیونکہ مسح بھی اللہ کے نزدیک اسی طرح مراد ہوتا جس طرح غسل مراد ہے۔ اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا مسح کرنا آپ کے پیر دھونے کے ہم پلہ ہوتا لیکن جب آپ سے مسح کا عمل پیر دھونے کے عمل کی طرح منقول نہیں ہے تو اس سے یہ ثابت ہوا کہ اللہ کے ہاں مسح مراد نہیں ہے۔

ایک اور جہت سے دیکھیے، دونوں قرأتیں دو آیتوں کی طرح ہیں کہ ایک میں مسح کا حکم ہے اور دوسری میں دھونے کا حکم۔ اس لیے کہ دونوں قرأتیں ان دونوں باتوں کی محتمل ہیں۔ اس لیے اگر دو آیتیں اس طرح وارد ہوتیں کہ ایک مسح کو واجب کرتی اور دوسری غسل کو تو بھی غسل کو چھوڑ کر مسح کو اختیار کرنا جائز نہ ہوتا۔ اس لیے کہ غسل کی صورت میں زیادہ کام سرانجام دیا جاتا جس کی غسل والی آیت مقتضی ہے۔

اس صورت حال کے تحت ان دو باتوں میں سے ایک بات پر عمل واجب ہوتا جس کا فائدہ زیادہ ہوتا اور جس کا حکم زیادہ عام ہوتا۔ اور ظاہر ہے کہ یہ بات غسل یعنی پیر دھونے کی صورت میں پائی جاتی ہے اس لیے کہ پیر دھونا مسح کو بھی شامل ہے لیکن مسح میں دھونا نہیں پایا جاتا۔

نیز جب اللہ تعالیٰ نے اپنے قول (وَاَرْجُلَكُمْ اِلَى الْكَعْبَيْنِ) کے ذریعے پیروں کی تحدید کر دی جس طرح (وَاَيْدِيَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ) کے ذریعے بازوؤں کی تحدید کر دی تو اس سے پیروں اور بازوؤں دونوں کے استیعاب یعنی حکم کے اندر پوری طرح سمیٹ لینے پر اسی طرح دلالت حاصل ہوئی جس طرح کہنیوں تک بازوؤں کے ذکر سے دونوں بازوؤں کو دھونے کے حکم میں احاطہ کرنے پر دلالت حاصل ہوئی۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ دونوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے وضو فرمایا اور اپنے قدموں اور جوتوں پر مسح کیا تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ دو وجوہ کی بنا پر اس بارے میں اخبار آحاد کو قبول کرنا جائز نہیں ہے:

ایک وجہ تو یہ ہے کہ اس سے آیت کے موجب یعنی غسل کے حکم میں اعتراض کی صورت پیدا ہوتی ہے، جیسا کہ ہم پہلے دلائل کے ساتھ وضاحت کر آئے ہیں کہ آیت میں اللہ کی مراد غسل یعنی پیروں کا دھونا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اس جیسے مسئلے میں اخبار آحاد قابل قبول نہیں ہیں اس لیے کہ لوگوں کو کثرت سے اس مسئلے کی ضرورت پیش آتی ہوگی جس کی بنا پر اس بارے میں کثرت سے روایت ہونی چاہیے۔

حضرت علیؓ سے یہ بھی مروی ہے کہ آپ نے قولِ باری (وَاَرْجُلَکُمْ) کی نصب کے ساتھ قرأت کی تھی اور یہ فرمایا تھا کہ اس سے پیروں کا دھونا مراد ہے۔ اگر آپ کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مسح کے جواز اور مسح پر اقتصار کی بات پہنچی ہوتی تو آپ ہرگز یہ نہ کہتے کہ اللہ کی مراد پیروں کا دھونا ہے۔

نیز حضرت علیؓ کی جس روایت میں مسح کا ذکر ہے اس میں آپ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ فقرہ نقل کیا تھا کہ (ھذا وضوء من لم یحدث یہ اس شخص کا وضو ہے جسے حدث لاحق نہ ہوا ہو) یہ شعبہ کی روایت ہے جو انھوں نے عبدالملک بن میسرہ سے کی ہے۔ انھوں نے نزال بن سبرہ سے کہ حضرت علیؓ نے اپنی بیٹھک یا گھر کے صحن کی مسجد میں ظہر کی نماز ادا کی، پھر جب عصر کا وقت آگیا تو آپ نے پانی کا کوزہ منگوا کر دونوں ہاتھ، چہرہ اور بازو دھوئے اور پھر سر اور پیروں پر مسح کیا اور فرمایا: "میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی اسی طرح وضو کرتے ہوئے دیکھا ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس وقت یہ فرمایا تھا (ھذا وضوء من لم یحدث جس شخص کو حدث لاحق نہ ہو وہ اگر پیروں پر مسح کرے تو اس کے جواز میں کسی کو اختلاف نہیں ہے۔ نیز آیت زیر بحث میں جب غسل اور مسح دونوں کا احتمال ہے تو ہم نے دو حالتوں کے اندر اس پر بطور وجوب عمل کیا۔ جب پیروں میں موزے ہوں تو اس حالت میں مسح پر عمل کیا اور جب پیر موزوں کے بغیر ہوں تو اس حالت میں غسل یعنی دھونے پر عمل کیا۔

اگر یہ کہا جائے کہ تیمم کی صورت میں سر کے مسح کی فرضیت کی طرح پیروں کی فرضیت بھی ساقط ہو جاتی ہے اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ سر کی طرح پیر بھی مسح کے تحت آتے ہیں، دھونے کے حکم کے تحت نہیں آتے، اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر یہ بات تسلیم کر لی جائے تو اس سے لازم آئے گا کہ آیت میں دھونا مراد ہی نہ ہو۔

حالانکہ اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ وضو کرنے والے نے اگر پیر دھو لیے تو اس نے فرض پر عمل کر لیا۔ اس کے ساتھ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے پیروں کو دھونے کی روایات کے اندر امت میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

اسے ایک اور پہلو سے دیکھا جائے وہ یہ کہ جنابت کی حالت میں پانی نہ ملنے پر تیمم کرنے کی صورت میں پورے جسم کو دھونے کا حکم ساقط ہو جاتا ہے اور صرف دو عضو پر تیمم کا عمل جسم کے تمام اعضاء کو دھونے کے قائم مقام ہو جاتا ہے۔ اسی طرح یہ جائز ہے کہ تیمم کا عمل دونوں پیروں کو دھونے کے قائم مقام بن جائے اگرچہ ان پر تیمم واجب نہیں ہوتا۔

فصل

کعبین یعنی ٹخنوں پر تحقیق

کعبین یعنی ٹخنوں کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔ ہمارے جمہور اصحاب اور اہل علم کا قول ہے کہ قدم اور پنڈلی کے جوڑ پر دونوں ابھری ہوئی ہڈیوں کو ٹخنے کہا جاتا ہے۔ ہشام نے امام محمد سے نقل کیا ہے کہ ٹخنہ پاؤں کے اس جوڑ کو کہتے ہیں جو قدم کی پشت کی طرف تسمہ باندھنے کی جگہ ہوتا ہے۔

لیکن پہلی بات درست ہے اس لیے اللہ تعالیٰ نے فرمایا (وَاَرْجُلَكُمْ اِلَى الْكَعْبَيْنِ) یہ قول باری اس پر دلالت کرتا ہے کہ ہر ٹانگ میں دو ٹخنے ہوتے ہیں۔ اگر ہر ٹانگ میں ایک ٹخنہ ہوتا تو قول باری میں کعبین یعنی تثنیہ کی بجائے کعاب یعنی جمع کا لفظ استعمال ہوتا۔

جس طرح یہ قول باری ہے (اِنْ تَتُوْبَا اِلَى اللّٰهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوْبُكُمَا۔ اے دونوں (بیویو) اگر تم اللہ کے سامنے توبہ کر لو تو تمھارے دل (اسی طرف) مائل ہو رہے ہیں) چونکہ ہر ایک کے اندر ایک دل تھا اس لیے جمع کے لفظ کے ساتھ دلوں کی اضافت ان دونوں کی طرف کر دی۔ جب اللہ تعالیٰ نے تثنیہ کے لفظ کے ساتھ دونوں ٹخنوں کی اضافت ٹانگوں کی طرف کی تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ ہر ٹانگ میں دو ٹخنے ہوتے ہیں۔

اس پر وہ روایت بھی دلالت کرتی ہے جو ہمیں ایک ثقہ راوی نے سنائی، انھیں عبداللہ بن محمد شیرویہ نے، انھیں اسحٰق بن راہویہ نے، انھیں الفضل بن موسیٰ نے یزید بن زیاد بن ابی الجعد سے، انھوں نے جامع بن شداد سے اور انھوں نے طارق بن عبداللہ المحاربی سے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ذی المجاز کے بازار میں دیکھا تھا۔ اس وقت آپ نے سرخ جبہ پہن رکھا تھا اور یہ فرما رہے تھے (ایھا الناس قولوا لا الٰہ الا اللّٰہ تفلحوا۔ اے لوگو! اللہ کی وحدانیت اور اس کی معبودیت کا اقرار کر لو فلاح پا جاؤ گے)

میں نے ایک شخص کو آپ کے پیچھے چلتا ہوا دیکھا جو آپ کو پتھروں سے مار رہا تھا جس کی وجہ سے آپ کے دونوں ٹخنے اور ایڑی کے اوپر کے دونوں پٹھے خون آلود ہو گئے تھے، وہ شخص ساتھ ساتھ یہ کہتا جاتا تھا کہ "لوگو! اس کی بات نہ مانو، یہ (نعوذ باللہ) جھوٹا ہے"۔ میں نے لوگوں سے پوچھا یہ شخص کون ہے؟ لوگوں نے کہا کہ یہ عبد المطلب کے بیٹے ہیں۔ پھر میں نے پوچھا یہ شخص جو ان کے پیچھے پیچھے جا رہا ہے اور پتھر مار رہا ہے، کون ہے؟ لوگوں نے بتایا کہ یہ عبد العزیٰ ابولہب ہے۔

یہ روایت اس پر دلالت کرتی ہے کہ ٹخنہ اس ہڈی کا نام ہے جو قدم کی جانب میں ابھری ہوئی ہوتی ہے اس لیے کہ اگر چلنے والے کے پیچھے پتھر مارے جائیں تو وہ قدم کی پشت پر نہیں لگیں گے۔

جماعت میں ٹخنے سے ٹخنہ اور کندھے سے کندھا ملانا

ثقہ راوی نے بیان کیا کہ ہمیں عبداللہ بن محمد بن شیرویہ نے روایت بیان کی، انھیں اسحٰق نے، انھیں وکیع نے، انھیں زکریا بن ابی زائدہ نے قاسم الجدلی سے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت نعمان بن بشیر کو یہ کہتے ہوئے سنا تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا لتسوون صفوفکم او لیخالفن اللہ بین قلوبکم اور جوھکم تم ضرور اپنی صفیں سیدھی کرلو ورنہ اللہ تعالیٰ تمھارے دلوں میں (یا یہ فرمایا تمھارے چہروں میں) عدم توازن پیدا کر دے گا)

حضرت نعمانؓ مزید فرماتے ہیں کہ اس کے بعد میں نے لوگوں کو دیکھا کہ ہر شخص اپنے ساتھ کھڑے ہوئے دوسرے شخص کے ٹخنے سے ٹخنا اور کندھے سے کندھا ملا کر کھڑا ہوتا۔ یہ روایت اس پر دلالت کرتی ہے کہ ٹخنے کے وہی معنی ہیں جو ہم نے بیان کیے ہیں۔ واللہ اعلم۔

موزوں پر مسح کرنے کے بارے میں اختلاف کا ذکر

ہمارے اصحاب، سفیان ثوری، حسن بن صالح، اوزاعی اور امام شافعی کا قول ہے کہ مقیم ایک دن ایک رات اور مسافر تین دن تین رات موزوں پر مسح کرے گا۔ امام مالک اور لیث بن سعد سے مروی ہے کہ اس کے لیے کوئی وقت مقرر نہیں ہے۔ ایک شخص جب وضو کی حالت میں موزے پہن لے تو جب تک اس کی مرضی ہو مسح کرتا رہے۔

امام مالک کا قول ہے کہ اس معاملے میں مقیم اور مسافر دونوں یکساں ہیں۔ اصحاب مالک کا قول ہے کہ ان کا صحیح مسلک یہی ہے۔ ابن القاسم نے امام مالک سے یہ بھی روایت کی ہے کہ مسافر مسح کرے گا اور مقیم مسح نہیں کرے گا۔ ابن القاسم نے امام مالک سے یہ بھی روایت کی ہے کہ انھوں نے موزوں پر مسح کی تضعیف کی ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے موزوں پر مسح کی بات ایسی روایات سے ثابت ہو چکی ہے جو تواتر اور استفاضہ کی حد تک پہنچ چکی ہیں اور ان کی حیثیت یہ ہے کہ یہ علم کی موجب ہیں۔ اسی بنا پر امام ابو یوسف کا قول ہے کہ سنت کے ذریعے قرآن کا حکم صرف اسی صورت میں منسوخ ہو سکتا ہے اگر اس سنت کا ورود اسی طرح ہوا ہو جس طرح موزوں پر مسح کی سنت استفاضہ کی شکل میں وارد ہوئی ہے۔

جہاں تک ہمیں معلوم ہے کسی صحابی نے موزوں پر مسح کی بات ردّ نہیں کی اور نہ ہی کسی کو اس بارے میں کوئی شک تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے موزوں پر مسح کیا تھا۔ البتہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مسح کے وقت کے متعلق اختلاف تھا کہ آیا یہ سورۂ مائدہ کے نزول سے قبل شروع ہوا یا اس کے نزول کے بعد۔

مقیم کے لیے ایک دن ایک رات اور مسافر کے لیے تین دن تین رات کی تحدید کے ساتھ

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مسح کی روایت کرنے والوں میں حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، صفوانؓ بن عسال، خزیمہ بن ثابتؓ، عوف بن مالکؓ، حضرت ابن عباسؓ اور حضرت عائشہؓ شامل ہیں۔

وقت کی تحدید کے بغیر حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مسح کی روایت کرنے والوں میں حضرت سعد بن ابی وقاصؓ، حضرت جریر بن عبداللہ البجلیؓ، حضرت حذیفہ بن الیمانؓ، حضرت مغیرہ بن شعبہؓ، حضرت ابوایوب انصاریؓ، حضرت سہل بن سعدؓ، حضرت انس بن مالکؓ اور حضرت ثوبانؓ شامل ہیں، ان کے علاوہ عمرو بن امیہ نے اپنے والد سے، اور سلیمان بن بریدہ نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کی روایت کی ہے۔

اعمش نے ابراہیم سے، انھوں نے ہمام سے، انھوں نے حضرت جریر بن عبداللہ سے روایت کی ہے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو وضو کرتے وقت موزوں پر مسح کرتے ہوئے دیکھا ہے۔ اعمش کہتے ہیں کہ ابراہیم کہا کرتے تھے کہ لوگ حضرت جریرؓ کی اس روایت کو بہت پسند کرتے تھے اس لیے کہ حضرت جریرؓ سورۂ مائدہ کے نزول کے بعد اسلام لائے تھے۔

چونکہ موزوں پر مسح کی روایتیں استفاضہ کی صورت میں وارد ہوئی ہیں اور راویوں کی تعداد اس قدر زیادہ ہے کہ اتنی بڑی تعداد کا جھوٹ پر متفق ہوجانا، یا سہو اور غفلت کا شکار ہوجانا ممتنع ہے اس لیے آیت کے حکم کے ساتھ ساتھ ان روایتوں پر عمل کرنا بھی واجب ہے۔

ہم پہلے بیان کر آئے ہیں کہ آیت وضو میں پیروں کے مسح کا بھی احتمال موجود ہے اس لیے ہم نے پیروں پر مسح کے حکم پر اس حالت میں عمل کیا جب پیروں میں موزے ہوں اور پیر دھونے کے حکم پر اس حالت میں عمل کیا جب پیروں میں موزے نہ ہوں۔

اس لیے اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سورۂ مائدہ کے نزول سے پہلے یا نزول کے بعد مسح کیا تھا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر آپ نے آیت وضو کے نزول سے پہلے مسح کیا تھا تو آیت مسح کے حکم پر مرتب قرار پائے گی اور اس حکم کو منسوخ نہیں کرے گی۔ اس لیے کہ آیت میں اس معنی کا بھی احتمال ہے جو موزے پہننے کی حالت میں مسح کے حکم کی موافقت کو واجب کردیتا ہے۔

نیز یہ کہ اگر آیت میں حدیث کی موافقت کا احتمال موجود نہ بھی ہوتا تو اس حدیث کی بنا پر آیت کے حکم کا مخصوص ہوجانا بھی جائز ہوتا۔ اور اس طرح پیروں کو دھونے کا حکم اس حالت کے ساتھ خاص ہوجاتا جب پیروں میں موزے نہ ہوتے، موزے ہونے کی صورت کے ساتھ

اس حکم کا کوئی تعلق نہ ہوتا۔

اگر آیت مسح پر مقدم ہوتی تو مسح کا جواز صرف اس بنا پر باقی رہتا کہ یہ اس معنی کے موافق ہے جس کا آیت کے اندر احتمال موجود ہے۔ یہ بات نسخ قرار نہیں دی جاتی بلکہ آیت کی مراد کے لیے بیان ثابت ہوتی۔ اگرچہ اس جیسی روایت کے ذریعے آیت کا نسخ بھی جائز ہے کیونکہ اس کے اندر تواتر کی صفت پائی جاتی ہے اور لوگوں کے درمیان اس کی اشاعت بھی ہو چکی تھی۔

جب موزوں پر مسح کا ثبوت ہو گیا تو مقیم اور مسافر کے لیے اس کے وقت کی اس طرح تحدید بھی ثابت ہو گئی جس طرح ہم سابقہ سطور میں بیان کر آئے ہیں۔ اس لیے کہ ان احادیث سے بھی توقیت یعنی مدت اور وقت کی تحدید ثابت ہو گئی ہے جو مسح علی الخفین کے متعلق علی الاطلاق وارد ہوئی ہیں۔

اگر توقیت باطل ہو جائے تو مسح بھی باطل ہو جائے گا اور اگر مسح ثابت ہو جائے تو توقیت بھی ثابت ہو جائے گی۔

اگر ہمارے مسلک کے مخالفین اس سلسلے میں حضرت عمرؓ کی اس روایت سے استدلال کریں جس میں ذکر ہے کہ عقبہ بن عامرؓ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے تو انھیں موزوں پر مسح کرتے ہوئے ایک جمعہ گزر چکا تھا، آپ نے اس موقعہ پر ان سے فرمایا کہ "ایسا کر کے تم نے سنت کو پا لیا ہے۔"

اسی طرح وہ روایت بھی ہے جس کے راوی حماد بن زید ہیں، انھوں نے کثیر بن شنظیر سے اور انھوں نے حسن بصری سے کہ کسی نے ان سے سفر میں موزوں پر مسح کے متعلق سوال کیا تو وہ فرمانے لگے "ہم لوگ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کے ساتھ سفر کیا کرتے تھے۔ یہ حضرات موزوں پر مسح کی توقیت نہیں کرتے۔"

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ سعید بن المسیب نے حضرت عمرؓ سے روایت کی ہے کہ آپ نے اپنے بیٹے حضرت عبداللہ کو، جب انھوں نے موزوں پر مسح کے سلسلے میں حضرت سعدؓ پر اعتراض کیا تھا، یہ فرمایا تھا "بیٹے! تمھارے چچا یعنی حضرت سعدؓ تم سے بڑھ کر دین کی سمجھ رکھتے ہیں۔ مقیم کے لیے ایک دن ایک رات اور مسافر کے لیے تین دن تین رات تک مسح ہے۔"

اسی طرح سوید بن غفلہ نے حضرت عمرؓ سے روایت کی ہے کہ مسافر کے لیے تین دن تین رات اور مقیم کے لیے ایک دن ایک رات تک کا مسح ہے۔ حضرت عمرؓ سے ہماری ذکر کردہ توقیت کے

مطابق وقت کی تحدید ثابت ہو چکی ہے۔ اس لیے حضرت عقبہ بن عامرؓ کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمانا کہ "تم نے ایسا کر کے سنت کو پا لیا ہے"۔ اس میں احتمال ہے کہ آپ کی مراد اس سے یہ ہو کہ "تم نے مسح کرنے میں سنت پر عمل کیا ہے"۔

حضرت عمرؓ کا یہ کہنا کہ عقبہؓ نے ایک جمعہ مسح کیا تھا یہ اس پر محمول ہے کہ انھوں نے جائز طریقے پر ایک جمعہ مسح کیا تھا جس پر کوئی شخص یہ کہے کہ "میں ایک ماہ تک موزوں پر مسح کرتا رہا" تو اس سے اس کی مراد یہ ہوتی ہے کہ "میں ایک ماہ تک جائز طریقے سے موزوں پر مسح کرتا رہا"۔

اس لیے کہ حضرت عمرؓ کی روایت میں یہ بات واضح ہے کہ اس سے یہ مفہوم مراد نہیں ہے کہ عقبہؓ نے ہمیشہ جمعہ تا جمعہ موزوں پر مسح کیا تھا اور کبھی ناغہ نہیں کرتے تھے بلکہ اس سے یہ مراد ہے کہ وہ اس وقت مسح کرتے تھے جب انھیں مسح کرنے کی ضرورت پیش آتی تھی۔ اسی طرح انھوں نے اس سے وہ وقت مراد لیا ہے جس میں مسح جائز ہوتا ہے۔

جس طرح آپ کہتے ہیں "میں نے مکہ مکرمہ میں ایک ماہ تک جمعہ کی نمازیں پڑھی ہیں"۔ تو اس سے آپ کی مراد یہ ہوگی کہ ان اوقات میں پڑھی ہیں جن میں جمعہ کی نماز ادا کرنا جائز ہوتا۔

حسن بصری کا یہ قول کہ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کے ساتھ سفر کیا تھا اور یہ حضرات موزوں پر مسح کے لیے کسی وقت کی پابندی نہیں کرتے تھے۔ اس سے ان کی مراد — واللہ اعلم — یہ ہو سکتی ہے کہ یہ حضرات بعض دفعہ دو یا تین دنوں کے درمیان موزے اتار دیتے تھے اور مسلسل تین دنوں تک ان پر مسح نہیں کرتے تھے۔

جس طرح لوگوں کی عادت تھی کہ وہ اپنے اپنے موزے تین دنوں تک اتارے بغیر رہنے نہیں دیتے تھے اس لیے اس روایت میں ایسی کوئی دلالت موجود نہیں ہے جس سے یہ معلوم ہو کہ یہ حضرات تین دن سے زائد مدت تک موزوں پر مسح کرتے تھے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ حضرت خزیمہ بن ثابتؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے جو روایت کی ہے اس میں آپ نے فرمایا "مسافر تین دن تین رات اور مقیم ایک دن ایک رات تک موزوں پر مسح کرے گا"۔ راوی کہتے ہیں "اگر ہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس مدت میں اضافہ کے طلب گار ہوتے تو آپ اضافہ کر دیتے"۔

اسی طرح حضرت ابو عمارہ کی روایت میں ہے کہ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا: "اللہ کے رسولؐ! میں موزوں پر مسح کر لوں؟" آپ نے اثبات میں جواب دیا، پھر عرض کیا:

"ایک دن تک"۔ آپ نے فرمایا: "بے شک دو دنوں تک کرتے رہو" پھر عرض کیا: تین دنوں تک کرلوں؟" تو آپ نے فرمایا: ہاں، بلکہ جب تک چاہو"۔

ایک روایت میں ہے کہ آپ نے مدت بڑھاتے بڑھاتے سات دن تک انھیں مسح کرنے کی اجازت دے دی۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضرت خزیمہؓ کی روایت کے یہ الفاظ کہ "اگر ہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس مدت میں اضافہ کے طلب گار ہوتے تو آپ اضافہ کردیتے" دراصل راوی کا اپنا گمان اور خیال ہے۔ جبکہ گمان کی بنا پر کوئی مسئلہ ثابت نہیں ہوتا۔

حضرت ابو عمارہؓ کی روایت کے متعلق کہا گیا ہے کہ یہ قوی نہیں بلکہ ضعیف روایت ہے۔ اس کی سند میں اختلاف ہے۔ اگر یہ حدیث ثابت بھی ہوجائے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "بلکہ جب تک چاہو" کا یہ مفہوم لیا جائے گا وہ تین دنوں تک جتنی دفعہ چاہیں مسح کرسکتے ہیں۔

نیز توقیت کے بارے میں دوسری قوی روایات پر اس جیسی شاذ روایات کے ذریعے اعتراض نہیں کیا جاسکتا جس میں کئی معانی کا احتمال موجود ہے اور دوسری طرف کثرت سے ایسی روایات موجود ہیں جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی توقیت کو ثابت کرتی ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب موزوں پر مسح کا جواز ثابت ہوگیا تو قیاس اور نظر کا تقاضا ہے کہ سر کے مسح کی طرح یہ بھی غیر موقت ہو۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جس کسی مسئلے کے متعلق اثر یعنی روایت موجود ہو تو اس میں نظر اور قیاس کی کوئی مداخلت نہیں ہوتی اور نہ ہی اس کی کوئی گنجائش ہی ہوتی ہے۔

اگر توقیت پر مشتمل روایات ثابت ہیں تو ان کے ہوتے ہوئے نظر ساقط ہے اور اگر یہ روایات ثابت نہیں تو پھر ان کے اثبات پر گفتگو ہونی چاہیے۔ دوسری طرف روایات مستفیضہ کی بنا پر توقیت کا ثبوت ہوچکا ہے اور اسے رد کرنا ممکن نہیں رہا ہے۔ عقلی طور پر بھی سر کے مسح اور موزوں پر مسح کے درمیان فرق واضح ہے وہ یہ کہ سر کا مسح فی نفسہٖ فرض ہے اور کسی غیر کا بدل نہیں۔

اس کے برعکس مسح علی الخفین غسل الرجلین کا بدل ہے جبکہ اصل کی بھی گنجائش ہوتی ہے اور بدل کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی۔ اس لیے اس کا صرف اسی مقدار کا بدل ہونا جائز ہوگا جس کا تعین توقیت کی شکل میں کردیا گیا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ جبیرہ پر مسح کا جواز توقیت کے بغیر ہوا ہے جبکہ یہ مسح غسل یعنی دھونے

کے عمل کا بدل ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ امام ابو حنیفہ کے مسلک کے مطابق یہ سوال ساقط ہے۔ اس لیے کہ وہ جبیرہ پر مسح کو واجب قرار نہیں دیتے بلکہ ترک مسح ان کے نزدیک مستحب ہے اور اس سے وضو میں کوئی نقص پیدا نہیں ہوتا۔

امام ابو یوسف اور امام محمد کے قول پر بھی یہ اعتراض لازم نہیں ہوتا کیونکہ ان کے نزدیک یہ مسح ضرورت کے تحت کیا جاتا ہے۔ جس طرح تیمم ضرورت کے وقت کیا جاتا ہے جبکہ مسح علی الخفین بلا ضرورت بھی جائز ہے اس لیے مسح کی دونوں صورتیں ایک دوسرے سے مختلف ہو گئیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ آپ کو اس پر کیا اعتراض ہو سکتا ہے اگر موزوں پر مسح کا جواز صرف سفر کی حالت تک محدود رکھا جائے اس لیے کہ اس بارے میں منقول روایات کا تعلق سفر کی حالت سے ہے اس لیے حضر کی حالت میں اس کا جواز نہیں ہونا چاہیے۔

کیونکہ ایک روایت کے مطابق حضرت عائشہ رض سے جب حضر کی حالت میں موزوں پر مسح کے متعلق دریافت کیا گیا تو آپ نے کہا کہ یہ مسئلہ علی (رضی اللہ عنہ) سے جا کر پوچھو کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سفر میں یہ رہا کرتے تھے۔ یہ روایت اس پر دلالت کرتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضر کی حالت میں موزوں پر مسح نہیں کیا کیونکہ اگر آپ ایسا کرتے تو حضرت عائشہ رض سے یہ بات پوشیدہ نہ رہ سکتی۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس روایت میں یہ احتمال ہے کہ حضرت عائشہ رض سے مسافر کے لیے مسح کی توقیت کے متعلق پوچھا گیا ہو اور آپ نے یہ کہہ کر سائل کو حضرت علی رض کی طرف بھیج دیا ہو کہ ان سے جا کر پوچھ لو کیونکہ اکثر سفروں میں وہی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ رہے تھے۔

نیز حضرت عائشہ رض ان راویوں میں سے ایک ہیں جنھوں نے مسافر اور مقیم دونوں کے مسح کی توقیت کی روایت کی ہے۔ نیز وہ روایات جن میں مسافر کے لیے مسح کی توقیت کا ذکر ہے ان میں مقیم کے لیے بھی توقیت مذکور ہے۔ اس لیے اگر توقیت مسافر کے لیے ثابت ہو گی تو مقیم کے لیے بھی ثابت ہو جائے گی۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے تواتر کے ساتھ حضر کی حالت میں پاؤں دھونا ثابت ہے۔ اسی طرح آپ کا یہ ارشاد بھی ہے (ویل للاعقاب من النار) خشک رہ جانے والی

ایڑیوں کے لیے جہنم کی آگ کی بنا پر بربادی ہے) تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ان تمام روایات کو اس صورت پر محمول کیا جائے گا جب پیروں میں موزے نہ ہوں۔

اگر یہ کہا جائے کہ ہو سکتا ہے تخفیف کا یہ حکم سفر کی حالت کے ساتھ مخصوص ہو، حضر کے ساتھ اس کا تعلق نہ ہو جس طرح نماز میں قصر کرنے، روزہ نہ رکھنے اور تیمم کر لینے کے احکامات تخفیف کے طور پر سفر کی حالت کے ساتھ مختص ہیں۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم نے مقیم یا مسافر کے لیے قیاس کے طور پر مسح کی اباحت نہیں کی ہے بلکہ آثار و روایات کی بنا پر ہم اس کی اباحت کے قائل ہوئے ہیں۔ یہ آثار و روایات سفر اور حضر دونوں میں یکساں طور پر مسح علی الخفین کی متقاضی ہیں۔ اس لیے اس بارے میں قیاس سے کام لینے کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

مسح علی الخفین کے سلسلے میں ایک اور جہت سے بھی اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ جب کوئی شخص پاؤں دھو کر موزے پہن لے اور حدث لاحق ہونے سے قبل وضو کی تکمیل کر لے تو اس کے لیے حدث کی صورت میں ان موزوں پر مسح جائز ہو گا۔ سفیان ثوری کا بھی یہی قول ہے۔ امام مالک سے بھی یہی قول منقول ہے۔

طحاوی نے امام مالک اور امام شافعی کا یہ قول نقل کیا ہے کہ وضو کی تکمیل کے بعد اگر موزے پہن لے گا تو ان پر مسح کر سکتا ہے ورنہ نہیں۔ ہمارے اصحاب کی دلیل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کا عموم ہے کہ (یمسح المقیم یوماً ولیلۃ والمسافر ثلاثۃ ایام ولیالیھا) آپ نے وضو کی تکمیل سے قبل اور تکمیل کے بعد موزے پہن لینے میں کوئی فرق نہیں کیا۔

شعبی نے حضرت مغیرہ بن شعبہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کیا میں آپ کے موزے اتارنے کے لیے جھکا، آپ نے فرمایا (مہ، فانی ادخلت القدمین الخفین وھما طاھرتان۔ رکو، میں نے پیروں میں یہ موزے اس وقت ڈالے ہیں جب پاؤں پاک تھے) اس کے بعد آپ نے موزوں پر مسح کر لیا۔

حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ "جب تم ایسی حالت میں موزے پہنو جب پاؤں پاک ہوں تو ان پر مسح کر لو"۔ جو شخص اپنے پاؤں دھو لے گا تو دوسرے تمام اعضا کی طہارت کی تکمیل سے پہلے اس کے دونوں پاؤں پاک ہو جائیں گے جس طرح کہا جاتا ہے "فلاں نے اپنے دونوں پاؤں دھو لیے"۔ یا جس طرح کہا جاتا ہے "فلاں شخص نے ایک رکعت پڑھ لی" خواہ ابھی اس کی

نماز مکمل نہ ہوئی ہو۔

نیز جو حضرات اس صورت کو جائز قرار نہیں دیتے وہ وضو کرنے والے کو موزے اتارنے اور پھر پہننے کا حکم دیں گے۔ اگر مسح تک یہ موزے اس کے پیروں میں رہیں تو اس کا بھی یہی حکم ہونا چاہیے۔ اس لیے کہ مسلسل پہنے رہنے کی وہی حیثیت ہے جو ابتدائی طور پر پہننے کی ہے۔

جرابوں پر مسح کرنے پر اختلافِ ائمہ

جرابوں پر مسح کے متعلق فقہاء میں اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی نے اسے جائز قرار نہیں دیا البتہ اگر مجلّد ہوں یعنی ان پر چمڑا چڑھا ہو تو پھر ان پر مسح جائز ہوگا۔ طحاوی نے امام مالک سے یہ نقل کیا ہے کہ جراب اگر مجلّد بھی ہوں ان پر مسح کرنا جائز نہیں ہے۔ امام مالک کے بعض اصحاب نے یہ روایت نقل کی ہے کہ اگر جراب موزوں کی طرح مجلّد ہوں تو ان پر مسح کرنا درست ہوگا۔

سفیان ثوری، امام ابو یوسف، امام محمد اور حسن بن صالح کا قول ہے کہ اگر جراب موٹے ہوں تو مجلّد نہ ہونے کے باوجود بھی ان پر مسح کرنا جائز ہوگا۔ اس مسئلے کی بنیاد یہ ہے کہ ہمارے سابقہ بیانات کی روشنی میں یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ آیتِ وضو میں پاؤں دھونا مراد ہے۔

اگر موزوں پر مسح کے سلسلے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے تواتر کے ساتھ روایات منقول نہ ہوتیں تو ہم مسح کے جواز کے قائل نہ ہوتے۔ جب اس بارے میں صحیح روایات منقول ہوئیں اور آیت کے ساتھ ساتھ ان روایات پر عمل کرنے کی بھی ہمیں ضرورت پیش آگئی تو ہم نے ان پر اس طریقے سے عمل کیا جو اس پہلو سے آیت کے مطابق تھا کہ آیت میں بھی مسح کا احتمال موجود ہے۔ اور باقی صورتوں کو آیت کے مقتضیٰ اور اس کی مراد پر چھوڑ دیا۔ چونکہ جرابوں پر مسح کے جواز کے بارے میں اس پیمانے پر روایات منقول نہیں ہوئیں جس پیمانے پر موزوں پر مسح کے سلسلے میں منقول ہوئیں تو ہم نے آیت کی مراد میں پاؤں دھونے کے حکم کو باقی رکھا اور اس حکم کو وہاں سے منتقل نہیں کیا۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضرت مغیرہ بن شعبہؓ اور حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ نقل کیا ہے کہ آپ نے اپنی جرابوں اور جوتوں پر مسح کیا تھا تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس میں احتمال ہے کہ شاید جرابیں مجلّد تھیں، اس بنا پر اختلافی

نکتے کے بارے میں اس روایت کے اندر کوئی دلالت موجود نہیں ہے۔ کیونکہ اس میں لفظ کا عموم نہیں ہے بلکہ یہ ایک عمل کی حکایت ہے جس کی حالت کا ہمیں صحیح علم نہیں ہے۔

نیز یہ بھی احتمال ہے کہ آپ نے یہ وضو حدث لاحق ہونے کی بنا پر نہ کیا ہو بلکہ وضو پر وضو کیا ہو جس طرح آپ نے ایک دفعہ پیروں پر مسح کرنے کے بعد فرمایا تھا (یہ اس شخص کا وضو ہے جسے حدث لاحق نہ ہوا ہو)

عقلی اور قیاسی طور پر اگر دیکھا جائے تو سب کا اس پر اتفاق ہے کہ پاؤں کو اگر کسی چیز سے لپیٹ دیا جائے اور لفافے کی شکل بن جائے تو اس پر مسح کا جواز ممتنع ہوتا ہے۔ اس لیے کہ عادۃً لوگ اس طرح لپٹی ہوئی چیز کے ساتھ چلتے پھرتے نہیں ہیں۔ جرابوں کی بھی یہی کیفیت ہے کہ انھیں پہن کر لوگ چلتے پھرتے نہیں۔ اس لیے ان پر مسح کا جواز بھی ممتنع ہے۔

لیکن اگر یہ مجلّد ہوں تو ان کی حیثیت موزوں کی طرح ہوتی ہے اور انھیں پہن کر چلا پھرا جا سکتا ہے۔ اور یہ جرموق کی طرح ہوتی ہیں جسے موزے کے اوپر اس کی حفاظت کے لیے پہنتے ہیں (عوام اپنی زبان میں اسے کالوش کہتے ہیں)

آپ دیکھ سکتے ہیں کہ جراب جب مکمل طور پر مجلد ہو تو اس پر مسح کے جواز کے بارے میں سب کا اتفاق ہے۔ اگر جراب چلنے پھرنے اور دوسرے تصرف کے اندر موزوں کی طرح ہوں تو خواہ یہ مکمل طور پر مجلد ہوں یا ان کا بعض حصہ مجلد ہو تو اس سے مسح کے حکم میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔

پگڑی پر مسح

عمامہ یعنی پگڑی پر مسح کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب، امام مالک حسن بن صالح اور امام شافعی کا قول ہے کہ پگڑی پر مسح جائز نہیں ہے اور نہ ہی دوپٹے پر۔

سفیان ثوری اور اوزاعی کا قول ہے کہ پگڑی پر مسح جائز ہے۔ پہلے قول کی صحت کی دلیل قول باری (وامسحوا برؤسکم) ہے اس کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ سر کے ساتھ پانی لگایا جائے، اب جو شخص پگڑی پر مسح کرے گا وہ اپنے سر کا مسح کرنے والا نہیں کہلائے گا۔ اس لیے اس مسح کے ساتھ اس کی نماز جائز نہیں ہوگی۔

نیز سر کے مسح کے متعلق تواتر کے ساتھ آثار مروی ہیں۔ اگر عمامہ پر مسح کا جواز ہوتا تو اس

کے متعلق بھی اسی پیمانے پر آثار منقول ہوتے جس پیمانے پر مسح علی الخفین کے متعلق منقول ہیں۔ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے تواتر کے ساتھ عمامہ پر مسح کی روایات منقول نہیں تو دو وجوہ سے اس پر مسح جائز نہیں ہوگا۔

ایک وجہ تو یہ ہے کہ آیت سر کے مسح کی متقتضی ہے اس سے ہٹنا صرف اسی صورت میں جائز ہو سکتا ہے جب اس کے متعلق ایسی روایات موجود ہوں جو علم کی موجب بنتی ہوں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ لوگوں کو پگڑی پر مسح کی عام ضرورت تھی۔ اس لیے اس کے جواز کے لیے صرف متواتر روایات قابل قبول ہوں گی۔ نیز حضرت ابن عمرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت کی ہے کہ آپ نے وضو کرتے ہوئے اعضاء وضو ایک ایک دفعہ دھو کر فرمایا (ھذا وضوء لا یقبل اللہ لہ صلوٰۃ الا بہ یہ اس شخص کا وضو ہے جس کے بغیر اللہ تعالیٰ اس کی کوئی نماز قبول نہیں کرتا)

یہ بات معلوم ہے کہ آپ نے سر کا مسح کیا تھا اس لیے کہ عمامہ پر مسح کو وضو نہیں کہا جاتا۔ پھر آپ نے نماز کے جواز کی نفی کر دی الا یہ کہ اس طرح وضو کیا گیا ہو۔ حضرت عائشہؓ کی روایت بھی ہے جس کا ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کرتے ہوئے اعضاء وضو ایک ایک مرتبہ دھو کر اور سر کا مسح کرنے کے بعد فرمایا (ھذا الوضوء الذی افترض اللہ علینا یہ وہ وضو ہے جسے اللہ نے ہم پر فرض کر دیا ہے)

اس ارشاد کے ذریعے آپ نے یہ بتادیا کہ پانی کے ساتھ سر کا مسح کرنا ہم پر فرض کر دیا گیا ہے اس لیے اس کے بغیر نماز درست نہیں ہوگی۔

اگر پگڑی پر مسح کے جواز کے قائلین اس روایت سے استدلال کریں جو حضرت بلالؓ اور حضرت مغیرہ بن شعبہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کی ہے کہ آپ نے موزوں اور پگڑی پر مسح کیا تھا، اسی طرح راشد بن سعد نے حضرت ثوبانؓ سے نقل کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک جنگی مہم روانہ کی۔ اس میں شریک مجاہدین کو سردی لگ گئی جب یہ لوگ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس واپس آئے تو آپ نے انھیں پگڑیوں اور سر پر بندھی ہوئی پٹیوں پر مسح کرنے کا حکم دیا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ان روایات کی اسانید میں اضطراب ہے۔ ان کے راویوں میں ایسے لوگ موجود ہیں جو مجہول الحال ہیں۔ اگر ان کی اسانید اضطراب سے پاک بھی ہوتیں تو بھی ان

جیسی روایات کو آیت کے مقابلہ میں پیش کرنا جائز نہ ہوتا۔

ہم نے مغیرہ بن شعبہؓ کی روایت میں یہ واضح کر دیا ہے کہ اس کے بعض طرق میں یہ الفاظ ہیں کہ "آپ نے اپنی پیشانی اور پگڑی کا مسح کیا" بعض میں ہے "کہ آپ نے اپنی پگڑی کے کنارے کا مسح کیا" اور بعض میں یہ ہے "کہ آپ نے عمامہ پر اپنا ہاتھ رکھا" اس طرح حضرت مغیرہؓ نے یہ بتایا کہ آپ نے پیشانی پر مسح کر کے فرضیت کی ادائیگی کر لی اور پگڑی کا بھی مسح کر لیا، ہمارے نزدیک یہ صورت جائز ہے۔

ایک احتمال یہ بھی ہے کہ جس بات کی حضرت بلالؓ نے روایت کی ہے وہ حضرت مغیرہؓ کی روایت میں واضح کر دی گئی ہے۔ رہ گئی حضرت ثوبانؓ کی روایت تو اسے بھی حضرت مغیرہؓ کی روایت کے معنی پر محمول کیا جائے گا کہ لوگوں نے دراصل سر کے بعض حصوں اور پگڑی کا مسح کیا تھا۔ واللہ اعلم۔

وضو میں اعضائے وضو کو ایک ایک مرتبہ دھونا

قول باری ہے (فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ) تا آخر آیت، اس کا ظاہر لفظ ان اعضا کو ایک دفعہ دھونے کا مقتضی ہے۔ کیونکہ اس میں تعداد کا ذکر نہیں ہے۔ اس لیے یہ تکرار فعل کا موجب نہیں ہوگا۔ اس بنا پر جو شخص ان اعضا کو ایک مرتبہ دھو لے گا وہ فرض ادا کر لے گا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی ان ہی معنوں میں روایات منقول ہیں۔

ان میں سے ایک روایت حضرت ابن عمرؓ کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ایک مرتبہ اعضائے وضو کو دھونے کے بعد فرمایا (ھذا الوضوء الذی افترض اللہ علینا یہ وہ وضو ہے جسے اللہ تعالیٰ نے ہم پر فرض کر دیا ہے)

حضرت ابن عباسؓ اور حضرت جابرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے ایک ایک مرتبہ یہ اعضاء دھوئے، حضرت ابو رافعؓ نے فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تین تین مرتبہ بھی اعضائے وضو دھوئے ہیں اور ایک ایک مرتبہ بھی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے نصاً جو کچھ بیان کیا ہے وہ فرض وضو ہے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں۔ وضو میں بہت سے افعال مسنون بھی ہیں جنھیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جاری کیا ہے۔

ہمیں عبداللہ بن الحسن نے روایت بیان کی، انھیں ابومسلم نے، انھیں ابوالولید نے، انھیں زائدہ نے، انھیں خالد بن علقمہ نے عبدالخیر سے کہ حضرت علیؓ فجر کی نماز پڑھنے صحن یا بیٹھک میں آگئے پھر آپ نے غلام سے پانی لانے کے لیے کہا، غلام ایک برتن اور ایک طشت لے آیا۔

عبدالخیر کہتے ہیں کہ ہم بیٹھے ہوئے آپ کی طرف دیکھ رہے تھے، آپ نے اپنے دائیں ہاتھ میں پانی کا برتن پکڑا اور بائیں ہاتھ پر جھکا دیا پھر دونوں کف دست دھو لیے، پھر دائیں ہاتھ سے

برتن پکڑ کر بائیں ہاتھ پر انڈیلا اور دونوں کفِ دست دھو لیے، اس طرح تین دفعہ اپنی دونوں ہتھیلیاں دھو لیں۔ پھر اپنا دایاں ہاتھ برتن میں ڈال کر چلو بھر لیا اور کلی کی نیز ناک میں بھی پانی ڈالا اور بائیں ہاتھ سے ناک صاف کی، تین مرتبہ ایسا ہی کیا، پھر تین مرتبہ اپنا چہرہ دھویا، پھر دایاں ہاتھ کہنی سمیت تین مرتبہ دھویا، پھر بایاں ہاتھ کہنی سمیت تین مرتبہ دھویا، پھر دونوں ہاتھ برتن میں ڈال کر انھیں پوری طرح تر کرلیا، پھر برتن سے ہاتھ نکال کر لگے ہوئے پانی سمیت دونوں ہاتھوں سے سر کا مسح کیا، پھر دائیں ہاتھ سے دائیں قدم پر پانی ڈال کر اسے بائیں ہاتھ سے تین مرتبہ دھویا، پھر دائیں ہاتھ سے بائیں قدم پہ پانی ڈال کر بائیں ہاتھ سے اسے تین مرتبہ دھویا، پھر ایک چلو بھر کر نوش جان کرلیا اور فرمایا: جو شخص حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا وضو دیکھنا پسند کرتا ہو وہ اس وضو کو دیکھ لے۔ یہی آپ کا وضو تھا۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کی جو کیفیت بیان کی یہی ہمارے اصحاب کا بھی مسلک ہے۔ اس روایت میں یہ ذکر ہے کہ حضرت علیؓ نے سب سے پہلے برتن سے پانی انڈیل کر اپنے دونوں ہاتھ تین مرتبہ دھو لیے، ہمارے اصحاب اور دوسرے تمام فقہاء کے نزدیک یہ مستحب ہے، واجب نہیں ہے۔ اگر کوئی شخص ہاتھ دھوئے بغیر برتن میں ڈال لے تو اس سے پانی فاسد نہیں ہوگا بشرطیکہ ہاتھوں میں کوئی نجاست وغیرہ نہ لگی ہو۔

حسن بصری سے منقول ہے کہ اگر کوئی شخص ہاتھ دھوئے بغیر پانی کے برتن میں ہاتھ ڈال دے گا تو وہ اس پانی کو بہا دے گا اور اس سے وضو نہیں کرے گا، حسن کے اس قول کی کچھ لوگوں نے متابعت کی ہے جو لائق اعتنا نہیں ہیں۔

بعض اصحاب حدیث سے یہ بات نقل کی جاتی ہے کہ انھوں نے دن کی نیند اور رات کی نیند میں فرق کیا ہے، اس لیے کہ رات کی نیند کے دوران بعض دفعہ جسم سے کپڑا ہٹ جاتا ہے اور ہاتھ کا استنجا کی جگہ پڑ جانے کا اندیشہ ہوتا ہے لیکن دن کی نیند کے دوران جسم سے کپڑا نہیں ہٹتا اور جسم برہنہ ہونے کا اندیشہ نہیں ہوتا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت علیؓ کی روایت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی جس طرح کیفیت بیان کی گئی ہے اس کی بنا پر دن اور رات کی نیند کے فرق کا اعتبار ساقط ہوجاتا ہے۔ یہ روایت اس بات کی مقتضی ہے کہ پہلے دونوں ہاتھ دھو لینا وضو کی سنت ہے۔ اس لیے

کہ حضرت علیؓ نے فجر کی نماز ادا کرنے کے بعد حاضرین کی تعلیم کی خاطر وضو کیا تھا اور ہاتھوں کو برتن میں ڈالنے سے پہلے انھیں دھولیا تھا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت بھی ہے کہ آپ نے فرمایا (اذا استیقظ احدکم من منامہ فلیغسل یدیہ قبل ان یدخلھما الاناء ثلاثاً فانہ لایدری این باتت یدہ۔ تم میں سے کوئی جب نیند سے بیدار ہو تو پانی کے برتن میں ہاتھ ڈالنے سے پہلے اسے تین مرتبہ دھولے کیونکہ وہ نہیں جانتا کہ اس کے ہاتھ نے رات کہاں گزاری ہے)

محمد بن الحسن نے کہا ہے کہ لوگ پتھروں کے ٹکڑوں سے استنجا کرتے تھے، اس لیے کسی کو اس بات کا اطمینان نہیں ہوتا تھا کہ نیند کے دوران اس کا ہاتھ استنجا کی جگہ نہ پڑ گیا ہو اور پسینے وغیرہ کی تری اس کے ہاتھ کو نہ لگ گئی ہو۔ اس لیے اس نجاست سے احتیاط کرنے کا حکم دیا گیا جو ممکن ہے کہ استنجا کی جگہ سے اس کے ہاتھ کو لگ گئی ہو۔

تاہم فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ یہ ایک مستحب حکم ہے۔ حسن بصری کا جو قول ہم نے نقل کیا ہے وہ ایک شاذ قول ہے اور ظاہر آیت اس کے ایجاب کی نفی کرتا ہے۔ قول باری ہے (اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوۃِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْھَکُمْ وَاَیْدِیَکُمْ اِلَی الْمَرَافِقِ)

ظاہر آیت پانی کے برتن میں ہاتھ داخل کرنے کے بعد دونوں ہاتھوں اور چہرے کو دھونے کے وجوب کا مقتضی ہے۔ لیکن جو شخص پہلے دونوں کف دست کو دھو لینے کے وجوب کا قائل ہے وہ آیت میں ایسے مفہوم کا اضافہ کر رہا ہے جو آیت کا جز نہیں ہے۔ یہ اقدام صرف اس وقت درست ہوتا ہے جب اس جیسا کوئی نص موجود ہو یا اس پر امت کا اتفاق ہو۔ آیت میں ان تمام لوگوں کے لیے عموم ہے جو نیند سے بیدار ہوئے ہوں یا پہلے ہی سے بیدار ہوں۔

اس کے ساتھ یہ روایت بھی ہے کہ آیت کا نزول ان لوگوں کے بارے میں ہوا تھا جو نیند سے بیدار ہوئے تھے، تاہم آیت کا تمام صورتوں میں اعضائے وضو کو دھونے کے جواز پر اطلاق ہوا ہے۔ اور اس میں کسی صورت کے اندر پہلے دونوں ہتھیلیوں کو دھونے کی قید نہیں ہے۔

عطاء بن یسار نے حضرت ابن عباسؓ سے یہ نقل کیا ہے کہ آپ نے لوگوں سے فرمایا:

"کیا تم یہ بات پسند کرو گے کہ میں تمھیں دکھاؤں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کس طرح وضو کرتے تھے؟" لوگوں نے اثبات میں جواب دیا، اس پر آپ نے برتن میں پانی منگوایا اور دائیں ہاتھ سے چلو بھر کر کلی کی اور ناک میں پانی ڈالا۔ پھر ایک چلو پانی لے کر دایاں ہاتھ دھولیا پھر ایک چلو لے کر

بایاں ہاتھ دھولیا (تا آخر حدیث) اس روایت کے مطابق حضرت ابن عباسؓ نے دونوں ہاتھ دھونے سے پہلے انھیں برتن میں داخل کر دیا۔

یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ برتن میں ہاتھ داخل کرنے سے پہلے انھیں دھولینا مستحب ہے، واجب نہیں ہے۔ حضرت علیؓ اور حضرت ابوہریرہؓ کی روایتوں میں ہاتھ پہلے دھونے کا جو ذکر ہے وہ استحباب پر محمول ہے بلکہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت تو واضح طور سے اس پر دلالت کرتی ہے کہ اس سے ایجاب مراد نہیں ہے۔ صرف اس بات سے احتیاط کا ارادہ کیا گیا تھا کہ کہیں اس کا ہاتھ استنجا کی جگہ پر نہ پڑ گیا ہو۔

یہ چیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول سے واضح ہے کہ (فانه لایدری این باتت یده) اس میں آپ نے یہ بتایا کہ نجاست کا ہاتھ میں لگ جانا کوئی یقینی امر نہیں ہے۔ یہ بات تو معلوم ہی ہے کہ نیند سے پہلے اس کا ہاتھ پاک تھا۔ اس لیے اسے اس کے اصل پر رکھتے ہوئے پاک تسلیم کیا جائے گا جس طرح اس شخص کو باوضو تسلیم کیا جاتا ہے جسے اپنے وضو کے ہونے کا یقین ہوتا ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے یہ حکم دیا کہ شک پیدا ہو جانے کی صورت میں طہارت کے یقینی امر پر بنا کرے اور شک کا الغاء کر دے۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ نیند سے بیدار ہو کر برتن میں ہاتھ ڈالنے سے پہلے ہاتھ دھو لینے کا حکم آپ نے استحباب کے طور پر دیا تھا، یہ حکم وجوب کے طور پر نہیں تھا۔

ابراہیم نخعی نے بیان کیا ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے رفقاء کے سامنے جب حضرت ابوہریرہؓ کی یہ روایت بیان ہوتی، یعنی ایک شخص جب نیند سے بیدار ہو تو برتن میں اپنا ہاتھ ڈالنے سے پہلے اسے دھولے، تو وہ کہتے "ابوہریرہؓ تو بہت زیادہ بانونی تھے وہ اوکھلی (پتھر کا بنا ہوا برتن جس کے اندر کافی پانی کی گنجائش ہوتی ہے) کی صورت میں کیا کرتے ہوں گے (یعنی اوکھلی کو جھکا کر پانی انڈیلنا تو ناممکن تھا پھر وہ پہلے ہاتھ کیسے دھوتے ہوں گے)

اشجعی نے بھی حضرت ابوہریرہؓ سے یہی بات پوچھی تھی کہ "حضرت! اوکھلی کی صورت میں آپ کیا کریں گے؟" تو انھوں نے جواب میں فرمایا تھا: "میں چال اور دیکھند ے سے اللہ کی پناہ میں آتا ہوں"۔ حضرت ابن مسعودؓ کے رفقاء نے حضرت ابوہریرہؓ کی جس بات کو ناپسند کیا تھا وہ ان کا یہ عقیدہ تھا کہ وضو شروع کرنے سے پہلے اور برتن میں ہاتھ ڈالنے سے قبل ہاتھ دھونا

واجب ہے۔

اس لیے کہ یہ بات سب کو معلوم تھی کہ مدینہ منورہ میں جو ادھلی یا بکاؤلی تھی اس سے سب لوگ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں اور آپ کے بعد بھی وضو کرتے تھے لیکن کسی شخص نے وہاں وضو کرنے سے منع نہیں کیا جبکہ اس سے وضو ہاتھ ڈال کر ہی کیا جا سکتا تھا۔

اس لیے حضرت عبؓداللہ کے رفقاء نے اس اعتقاد کو ناپسند کیا کہ پہلے ہاتھ دھونا واجب ہے حالانکہ لوگ اس ادھلی میں ہاتھ ڈال ڈال کر چلّو بھرتے تھے اور کوئی کسی کو اس سے روکتا نہیں تھا، حضرت عبدؓاللہ کے رفقاء نے ہمارے خیال کے مطابق روایت کا انکار نہیں کیا تھا صرف وجوب کے اعتقاد کو ناپسند کیا تھا۔

کانوں کا مسح

دونوں کان کے مسح کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ کانوں کا تعلق سر کے ساتھ ہے اس لیے سر کے مسح کے ساتھ ان دونوں کا بھی مسح کیا جائے گا۔ امام مالکؒ ثوریؒ اور اوزاعیؒ کا بھی یہی قول ہے۔ امام مالک سے اشہب نے یہ روایت کی ہے۔ ابن القاسم نے بھی امام مالک سے یہی روایت کی ہے لیکن اس میں یہ اضافہ کیا ہے کہ ان دونوں کا نئے پانی سے مسح کیا جائے گا۔

حسن بن صالح نے کہا ہے کہ کانوں کا نچلا حصہ چہرے کے ساتھ دھویا جائے گا اور اوپر کے حصے کا سر کے ساتھ مسح کیا جائے گا۔

امام شافعی کا قول ہے کہ نئے پانی کے ساتھ ان دونوں کا مسح کیا جائے گا۔ ان دونوں کا مسح الگ سنت کے طور پر مستقلاً کیا جائے گا۔ ان کا تعلق نہ تو چہرے کے ساتھ ہے اور نہ ہی سر کے ساتھ۔

اس بات کی دلیل کہ دونوں کانوں کا سر کے ساتھ تعلق ہے اور سر کے مسح کے ساتھ ان کا بھی مسح کیا جائے گا وہ روایت ہے جو ہمیں عبیداللہ بن الحسین نے بیان کی ہے، انھیں ابو مسلم نے، انھیں ابو عمر نے حماد بن زید سے، انھوں نے سنان بن ربیعہ سے، انھوں نے شہر بن حوشب سے، انھوں نے حضرت ابو امامہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کیا۔ آپ نے تین دفعہ اپنے کف دست دھوئے، پھر اپنا چہرہ مبارک اور اپنے بازو تین تین دفعہ دھوئے پھر سر اور کانوں

کامسح کیا اور فرمایا (الاذنان من الرأس دونوں کانوں کا سر کے ساتھ تعلق ہے۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے حدیث سنائی، انھیں احمد بن النضر بن بحر نے، انھیں عامر بن سنان نے، انھیں زیاد بن علاقہ نے عبدالحکم سے، انھوں نے حضرت انس بن مالک سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (الاذنان من الراس ما اقبل منھما وما ادبر۔ دونوں کانوں کا سر کے ساتھ تعلق ہے ان کے سامنے کا حصہ بھی اور ان کا پچھلا حصہ بھی)

حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابوہریرہؓ نے بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہی روایت کی ہے پہلی حدیث ہمارے اصحاب کے قول پر دو وجوہ سے دلالت کرتی ہے۔ پہلی وجہ تو یہ ہے کہ حضرت ابوامامہؓ نے یہ بیان کیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے سر اور کانوں کا مسح کیا۔ یہ اس بات کی مقتضی ہے کہ آپ نے ایک ہی پانی سے دونوں کا مسح کیا تھا اس لیے کسی روایت کے بغیر نئے پانی کے اثبات کا کوئی جواز نہیں ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (الاذنان من الرّأس) اس ارشاد سے آپ کی مراد یا تو یہ تھی کہ آپ ہمیں سر کے ساتھ لگے ہوئے کانوں کا موقع و محل بتانا چاہتے تھے یا آپ کی مراد یہ تھی کہ کان سر کے تابع ہیں اور سر کے ساتھ ان کا بھی مسح کیا جاتا ہے۔

پہلی صورت تو اس لیے درست نہیں ہے کہ یہ بات واضح اور بیّن ہے اور مشاہدہ کی بنا پر سب کو معلوم ہے۔ دوسری طرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام فائدے سے خالی نہیں ہوتا اور ظاہر ہے کہ ایک معلوم اور واضح چیز کا موقع و محل بتانا بے فائدہ ہوتا ہے اس لیے یہ بات ثابت ہوگئی کہ دوسری صورت مراد ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ ممکن ہے کہ آپ یہ بتانا چاہتے ہوں کہ سر کی طرح کانوں کا مسح کیا جاتا ہے، تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات درست نہیں ہے اس لیے کہ سر اور کان دونوں کو ایک حکم کے تحت اکٹھا کر دینا اس حکم کے اطلاق کا موجب نہیں ہے کہ یہ دونوں سر کا حصہ ہیں۔ آپ نہیں دیکھتے کہ یہ کہنا درست نہیں ہے ٹانگیں چہرے کا حصہ ہیں اس لیے کہ ان دونوں کو بھی چہرے کی طرح دھویا جاتا ہے۔

اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ آپ کے ارشاد (الاذنان من الراس) سے مراد یہ ہے کہ کان سر کے جز کی طرح ہیں اور اس کے تابع ہیں۔ اسے ایک اور جہت سے دیکھا جائے۔ وہ یہ کہ حرف "من" تبعیض کے لیے آتا ہے اِلّا یہ کہ کسی اور معنی کے لیے کوئی دلالت قائم ہو جائے۔

اس بنا پر آپ کے ارشاد (الاذنان من الرأس) کے حقیقی معنی یہ ہوں گے کہ دونوں سر کا بعض یعنی حصہ ہیں۔ اگر یہ بات اس طرح ہو جائے تو یہ واجب ہو گا کہ سر کے ساتھ ان دونوں کا ایک ہی پانی سے مسح کیا جائے جس طرح سر کے تمام ابعاض یعنی حصوں کا ایک ہی پانی سے مسح کیا جاتا ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (اذا مسح المتوضی برأسه خرجت خطایاہ من رأسه حتی تخرج من تحت اذنیه۔ واذا غسل وجهه خرجت خطایاہ من تحت اشفار عینیه۔ جب وضو کرنے والا اپنے سر کا مسح کرتا ہے تو اس کے گناہ سر سے نکل کر اس کے کانوں کے نیچے سے جھڑ جاتے ہیں اور جب وہ اپنا چہرہ دھوتا ہے تو اس کے گناہ اس کی آنکھوں کی پلکوں کے نیچے سے خارج ہو جاتے ہیں)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں کانوں کی سر کی طرف اضافت کی جس طرح آنکھوں کو چہرے کا حصہ قرار دیا۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا "دس باتیں فطرت یعنی سنت سے تعلق رکھتی ہیں، ان میں سے پانچ سر کے اندر ہیں" آپ نے اس ضمن میں مضمضہ اور استنشاق کا ذکر فرمایا لیکن اس سے یہ دلالت حاصل نہیں ہوئی کہ یہ دونوں باتیں سر کے حکم میں داخل ہیں۔

یہی بات آپ کے ارشاد (الاذنان من الرأس) کے اندر بھی پائی جاتی ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ نہیں فرمایا کہ منہ اور ناک سر میں سے ہیں۔ بلکہ صرف یہ فرمایا "پانچ باتیں سر کے اندر ہیں"۔ اور پھر سر کے اندر کی جانے والی ان پانچ باتوں کو بیان کر دیا۔

ہم یہ کہتے ہیں ان سب کا مجموعہ سر کہلاتا ہے اور ہمارا قول ہے کہ آنکھیں بھی سر کے اندر ہیں۔ اسی طرح منہ اور ناک بھی سر کے اندر ہیں۔ ارشاد باری ہے (لَوَّوْا رُءُوسَهُمْ۔ اپنے سر پھیر لیتے ہیں) اس سے مراد ان تمام کا مجموعہ ہے۔ علاوہ ازیں معترض نے جو نکتہ اٹھایا ہے وہ ہمارے حق میں جاتا ہے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب اس عضو کو سر کا نام دیا جو اس مجموعے پر مشتمل ہے تو کانوں کا سر میں سے ہونا ضروری ہو گیا۔

کیونکہ یہ مجموعہ دونوں کانوں پر بھی مشتمل ہے اور یہ کہ دلالت کے بغیر اس مجموعے میں سے کوئی

چیز خارج نہیں کی جا سکتی۔ جب اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا (وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ) اور یہ بات معلوم تھی کہ اس سے چہرہ مراد نہیں ہے اگرچہ وہ سر کے اندر ہے بلکہ اس سے مراد صرف وہ حصہ ہے جو کانوں سے اوپر اوپر ہے۔

پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (الاذنان من الرأس) اس ارشاد کے ذریعے یہ بات بتلا دی گئی کہ کانوں کا اس سر سے تعلق ہے جس کا مسح کیا جاتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے کانوں کے مسح کے لیے نیا پانی لیا تھا۔

الربیع بنت معوذ نے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سر اور کنپٹیوں کا مسح کیا۔ یہ چیز کانوں کے مسح کے لیے نیا پانی لینے کی مقتضی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ معترض کا یہ کہنا کہ آپ نے کانوں کے لیے نیا پانی لیا ہوگا تو یہ ایسی بات ہے جس کے متعلق ہمیں یہ معلوم نہیں ہے کہ کسی قابلِ اعتماد ذریعے سے مروی ہوئی ہو۔

اگر یہ بات درست بھی تسلیم کر لی جائے تو معترض کے قول پر اس کی دلالت نہیں ہو سکتی اس لیے کہ اگر کانوں کا سر کے ساتھ تعلق ہے تو آپ نے نئے سرے سے جو پانی لیا تھا یہ وہی پانی ہو سکتا ہے جو آپ نے سارے سر کے مسح کے لیے لیا ہوگا۔ اس صورت میں کہنے والے کے ان دونوں قولوں میں کوئی فرق نہیں ہوگا کہ آپ نے دونوں کانوں کے لیے نیا پانی لیا تھا اور آپ نے سر کے لیے نیا پانی لیا تھا جبکہ دونوں کانوں کا سر کے ساتھ تعلق ہے اور سر کے لیے لیا ہوا پانی کانوں کے لیے بھی کافی ہو۔

الربیع بنت معوذ کے اس قول میں کہ آپ نے سر کا مسح کیا پھر کانوں کا مسح کیا، اس بات پر کوئی دلالت نہیں ہے کہ آپ نے کانوں کے لیے نئے سرے سے پانی لیا تھا اس لیے کہ مسح کا ذکر کانوں کے لیے پانی کی تجدید کا مقتضی نہیں ہے کیونکہ مسح کا اسم پانی نہ ہونے کی صورت میں بھی اس عمل پر واقع ہوتا ہے۔

یہ روایت اس روایت کی طرح ہے جس میں یہ ذکر ہے کہ آپ نے دو دفعہ ایک ہی پانی سے سر کا اس طرح مسح کیا کہ دونوں ہتھیلیوں کو پیچھے سے آگے کی طرف لے آئے اور پھر انھیں پیچھے کی طرف لے گئے۔ اس سے ہمیں یہ معلوم ہو گیا کہ آپ ہتھیلیوں کو آگے کی طرف اور پھر پیچھے کی طرف لے گئے اور اس عمل سے پانی کی تجدید واجب نہیں ہوتی۔

اسی طرح کانوں کا معاملہ تھا کیونکہ بیک وقت سر کے ساتھ کانوں کا مسح ممکن نہیں ہے۔

جس طرح سر کے اگلے اور پچھلے حصوں کا بیک وقت مسح ممکن نہیں۔ اس لیے سر کے مسح کے بعد کانوں کے مسح کے ذکر کی اس بات پر کوئی دلالت نہیں ہے کہ ان کے لیے نیا پانی لیا گیا ہوگا اور سر اس میں شامل نہیں ہوا ہوگا۔

اگر مخالفین حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اس روایت سے استدلال کریں جس کے مطابق سجدے کی حالت میں یہ فرمایا کرتے تھے (سجد وجھی للذی خلقہ و شق سمعہ وبصرہ میرا چہرہ اس ذات کے سامنے سجدہ ریز ہو گیا جس نے اسے پیدا کیا اور اس میں سمع و بصر یعنی سننے اور دیکھنے کی راہیں پیدا کیں)

آپ نے سمع کو چہرے میں سے قرار دیا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ آپؐ نے وجہ سے وہ عضو مراد نہیں لیا جو اس نام سے موسوم ہے بلکہ آپ کی مراد یہ ہے کہ انسان کا سراپا اللہ کے آگے سجدہ ریز ہوتا ہے صرف چہرہ نہیں۔

جس طرح یہ ارشاد باری ہے (کُلُّ شَیْءٍ ھَالِكٌ اِلَّا وَجْھَہٗ۔ ہر چیز ہلاک ہونے والی ہے مگر اس کا چہرہ) اس سے مراد ذات باری ہے۔ نیز حدیث میں سمع کا ذکر ہے اور کان سمع نہیں ہیں اس لیے اس میں کانوں کے حکم پر کوئی دلالت نہیں ہے۔ شاعر کا قول ہے:۔

؎ الی ھامۃ قد وقر الضرب سمعھا   ولیست کاخری سمعھا لم یوقر

ایسی کھوپڑی کی طرف جس کی سماعت کو ضرب نے بوجھل یا بہرا کر دیا ہے اور یہ کھوپڑی کسی اور کھوپڑی کی طرح نہیں ہے جس کی سماعت کو بوجھل یا بہرا نہ کر دیا گیا ہو۔

شاعر نے سمع کی اضافت کھوپڑی کی طرف کی ہے۔ سر کے ساتھ کانوں کا مسح تابع کے طور پر کیا جاتا ہے۔ اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ اصول کے لحاظ سے جو بھی مسنون ہوتا ہے وہ فرض مسح کے تابع کے طور پر کیا جاتا ہے۔ آپ دیکھتے نہیں کہ موزوں پر مسح کا سنت طریقہ یہ ہے کہ پاؤں کی انگلیوں کے کناروں سے پنڈلی کی جڑ کی طرف مسح کیا جائے حالانکہ فرض مسح صرف اس کے ایک حصے کا ہوتا ہے یعنی ہمارے قول کے مطابق تین انگلیوں کی مقدار اور مخالفین کے قول کے مطابق اتنا حصہ جس پر مسح کے اسم کا اطلاق ہو سکتا ہو۔

عبد خیر نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے آپ نے سر کے اگلے اور پچھلے حصے کا مسح کیا پھر فرمایا کہ تمہارے سامنے میں نے وضو کیا ہے یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا وضو ہے۔ عبداللہ بن زید المازنی اور مقدام بن معدیکرب نے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں ہاتھوں سے سر کا

مسح کیا تھا۔ دونوں ہاتھوں کو آگے پیچھے لے گئے تھے۔ سر کے اگلے حصے سے ابتدا کی اور پھر دونوں ہاتھوں کو سر کے پچھلے حصے یعنی گدی تک لے گئے پھر انھیں اسی جگہ پر واپس لے آئے جہاں سے مسح کی ابتدا کی تھی۔

یہ بات تو معلوم ہے کہ قفا یعنی گُدّی فرض مسح کی جگہ نہیں ہے اس لیے کہ کانوں سے پیچھے کی جانب کے مسح سے فرضیت کی ادائیگی نہیں ہوتی۔ آپ نے صرف فرض مسح کے تابع کے طور پر اس مقام کا مسح کیا تھا۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب کان فرض مسح کی جگہیں نہیں ہیں تو منہ اور ناک کے اندرونی حصوں کے ساتھ ان کی مشابہت ہو گئی۔ اس لیے مضمضہ اور استنشاق کی طرح ان کے لیے بھی نیا پانی لیا جائے گا۔ اس لیے ان کا مسح مستقلاً الگ سنت کے طور پر ہو گا۔

گُدّی سر کے تابع ہے فرض مسح کی جگہ نہیں ہے

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات غلط ہے۔ اس لیے کہ گُدّی فرض مسح کی جگہ نہیں ہے۔ لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تابع کے طور پر سر کے ساتھ اس کا بھی مسح کیا ہے۔ کانوں کا معاملہ بھی اسی طرح ہے۔ رہ گیا مضمضہ اور استنشاق تو ان میں سے ہر ایک اپنی جگہ سنت ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ منہ اور ناک کے اندرونی حصے کسی بھی صورت میں چہرے کا جزء نہیں بنتے اس لیے یہ اس کے تابع نہیں قرار دیے جائیں گے۔

اس لیے ان کی خاطر نئے سرے سے پانی لیا گیا۔ لیکن کان اور گُدّی چونکہ سب کے سب سر سے تعلق رکھتے ہیں اگر فرض مسح کے مواقع نہیں ہیں۔ اس لیے مسح کے اندر وہ سر کے تابع قرار پائے۔

اگر یہ کہا جائے کہ کانوں کا تعلق اگر سر کے ساتھ ہوتا تو احرام باندھنے والا شخص ان کا حلق کرا کے احرام کھول دیتا نیز جب محرم احلال کے ارادے سے حلق کراتا تو سر کے ساتھ ان کا حلق بھی مسنون ہوتا اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ کانوں کا مونڈنا مسنون قرار نہیں دیا گیا اور انھیں مونڈنے پر احرام نہیں کھلتا۔ اس لیے کہ عادۃً کانوں میں بال نہیں ہوتے۔ حلق سر میں مسنون ہے جہاں عادۃً بال موجود ہوتے ہیں۔

چونکہ کانوں میں بال کا وجود شاذ و نادر ہی ہوتا ہے اس لیے کانوں کے حلق کا حکم ساقط ہو گیا لیکن مسح کے سلسلے میں حکم ساقط نہیں ہوا نیز ہم تو اس بات کے قائل ہیں کہ کان سر کے تابع ہیں

اصل اور مستقل نہیں ہیں جیسا کہ ہم پچھلے سطور میں بیان کر آئے ہیں۔

آپ نہیں دیکھتے کہ ہم سر کے بغیر صرف ان دونوں کے مسح کو جائز قرار نہیں دیتے تو پھر ہم پر یہ کیسے لازم آسکتا ہے کہ ہم حلق کے اندر انھیں اصل اور مستقل قرار دیں۔

حسن بن صالح کا یہ قول کہ کانوں کے نچلے حصے چہرے کے ساتھ دھوئے جائیں گے اور اوپر والے حصوں کا سر کے ساتھ مسح کیا جائے گا، ایک بلا وجہ بات ہے۔ اس لیے کہ اگر ان کے نچلے حصے غسل کے تحت آتے تو ان کا چہرے کے ساتھ تعلق ہوتا۔ پھر ان کا دھونا واجب ہوتا۔ پھر جب حسن بن صالح کانوں کے اوپر والے حصوں کا سر کے ساتھ مسح کے سلسلے میں ہمارے موافق ہیں تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ ان کا تعلق سر کے ساتھ ہے۔

نیز ہمیں کوئی عضو ایسا نہیں ملا کہ اس کا ایک حصہ چہرے کے ساتھ تعلق رکھتا ہو اور دوسرا حصہ سر کے ساتھ۔

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے کانوں سے نچلے حصوں کا مسح کرے گا تو اس کا فرض مسح پورا نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ یہ گُدّی سے تعلق رکھتے ہیں اور فرض مسح کے مقامات سے ان کا تعلق نہیں ہے۔ اس لیے ان کا مسح کافی نہیں ہوگا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر کسی شخص کے سر کے بال بڑھ کر کندھوں پر پڑ رہے ہوں اور وہ شخص سر کی بجائے ان بالوں کا مسح کرلے تو اس کا یہ مسح درست نہیں ہوگا۔ اور سر کے مسح کی کفایت نہیں کرے گا۔

وضو کے عمل میں تفریق کرنے یعنی وقفہ ڈال کر ایک وضو مکمل کرنے کے متعلق فقہاء میں اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد، زفر، اوزاعی اور امام شافعی کا قول ہے کہ تفریق جائز ہے۔

ابن ابی لیلیٰ، امام مالک، اور لیث بن سعد کا قول ہے کہ اگر اس نے وضو کی تکمیل میں طوالت اختیار کرلی یا وضو کے دوران کسی اور کام میں مشغول ہوگیا تو نئے سرے سے وضو شروع کرے گا۔
ہمارے قول کی صحت کی دلیل یہ قول باری ہے (فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ تا آخر آیت۔ آیت کی رُو سے کوئی شخص اعضائے وضو کو دھونے کا عمل چاہے جس طرح بھی کرے وہ فرض سے سبکدوش ہوجائے گا۔ اگر ہم پے در پے ادائیگی اور ترکِ تفریق کی شرط عائد کریں گے تو اس سے نص کے مفہوم میں اضافے کا اثبات لازم آئے گا جو اس کے نسخ کا باعث بنے گا۔
اس پر قول باری (مَا يُرِيدُ اللّٰهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلٰكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ اللہ تعالیٰ

نہیں چاہتا کہ تمھارے لیے کوئی تنگی پیدا ہو جائے لیکن وہ تمھیں پاک کرنا چاہتا ہے) حرج تنگی کو کہتے ہیں اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ اس کا مقصد طہارت کا حصول اور تنگی کی نفی ہے۔

ہمارے مخالفین کے قول کے نتیجے میں حرج کا اثبات ہوتا ہے جو آیت میں مذکور طہارت کے وقوع پذیر ہونے کی صورت میں پیدا ہو جاتا ہے۔ اس پر قول باری (وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ اور اللہ تعالیٰ تم پر آسمان سے پانی اتارتا ہے تاکہ وہ تمھیں پاک کر دے)

اس آیت میں یہ بتایا گیا کہ پانی کے ذریعے تطہیر ہو جاتی ہے۔ اس میں موالات کی کوئی شرط عائد نہیں کی گئی۔ اس لیے ظاہر آیت کی رو سے جس صورت میں بھی اسے استعمال کیا جائے گا یہ مطہر یعنی پاک کر دینے والا بن جائے گا۔

اس پر یہ قول باری بھی دلالت کرتا ہے (وَاَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُوْرًا اور ہم نے آسمان سے طہور پانی اتارا) طہور کے معنی مطہر یعنی پاک کرنے والا کے ہیں اس لیے جس طرح بھی وہ ملے اس کے لیے اس حکم کا ہونا واجب ہوگا۔ اگر ہم تفریق کی وجہ سے اعضائے وضو دھو لینے کے باوجود حصول طہارت کی ممانعت کر دیں تو اس کی بنا پر ہم پانی سے مطہر ہونے کی وہ صفت سلب کر لیں گے جس کے ساتھ اللہ نے اسے موصوف کیا ہے۔

اس پر وہ روایت بھی دلالت کرتی ہے جو ہمیں عبدالباقی بن قانع نے بیان کی، انھیں علی بن محمد بن ابی الشوارب نے، انھیں مسدّد نے، انھیں ابوالاحوص نے، انھیں محمد بن عبیداللہ نے حسین بن سعد سے، انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت علیؓ سے کہ ایک شخص حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا اور عرض کیا کہ میں نے غسل جنابت کرنے کے بعد فجر کی نماز پڑھی ہے۔ جب سورج کی روشنی پھیل گئی تو میں نے اپنے بازو کو دیکھا کہ ناخن کے برابر اس کا ایک حصہ خشک رہ گیا ہے۔ آپؐ نے فرمایا: "اگر تم اس جگہ پر ہاتھ پھیر لیتے اور اس کا مسح کر لیتے تو تمھارے لیے کافی ہو جاتا۔"

اس روایت کی رو سے آپ نے اس شخص کو کافی وقت گزر جانے کے باوجود اس خشک جگہ پر ہاتھ پھیر لینے کی اجازت دے دی تھی اور اسے نئے سرے سے نہانے کا حکم نہیں دیا تھا۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور دوسرے حضرات نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپؐ نے کچھ لوگوں کی ایڑیاں چمکتی ہوئی دیکھیں یعنی وضو کے دوران وہ خشک رہ گئی تھیں۔ آپؐ نے یہ دیکھ کر فرمایا (ویل للاعقاب من النار، اسبغوا الوضوء خشک رہ جانے والی ایڑیوں کے لیے جہنم کی آگ کی وجہ سے

بربادی ہے، وضو پوری طرح کرو)

اس پر حضرت رفاعہ بن رافعؓ کی روایت بھی دلالت کرتی ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا (لاتتم صلوٰۃ احدکم حتی یضع الوضوء مواضعہ تم میں سے کسی شخص کی نماز اس وقت تک مکمل نہیں ہو سکتی جب تک وہ وضو کو وضو کے مقامات پر نہ رکھ دے) یعنی جب تک پوری طرح وضو نہ کرے۔

اگر کوئی شخص وضو کے افعال میں تفریق کرتا اور وقفہ ڈال کر انھیں پورا کرتا ہے تو وہ درج بالا حدیث کے حکم سے خارج نہیں ہوتا اس لیے کہ اس نے وضو کو وضو کے مقامات پر رکھ دیا ہے یعنی وضو کی تکمیل کر لی ہے۔ آخر وضو کے مقامات تو اس کے یہی اعضاء ہی ہیں جن کا قرآن میں ذکر آیا ہے، لیکن اس میں موالات اور ترک تفریق کی شرط عائد نہیں کی گئی ہے۔

اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے وہ الفاظ دلالت کرتے ہیں جو ایک اور طریق سے مروی ہیں۔ آپؐ نے فرمایا (حتّٰی یسبغ الوضوء فیغسل وجھہ و یدیہ ویمسح براسہ ویغسل رجلیہ۔ یہاں تک کہ وہ پوری طرح وضو کرے، اپنا چہرہ اور دونوں ہاتھ دھوئے، سر کا مسح کرے اور اپنے دونوں پاؤں دھوئے)۔

اس روایت میں پے در پے افعال وضو سرانجام دینے کا ذکر نہیں ہے اس لیے وضو کرنا دونوں صورتوں میں درست ہو گا خواہ وضو کے افعال کے درمیان وقفہ ڈال دے یا خواہ مسلسل اور پے در پے کر گزرے۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب قول باری (فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ) امر کی صورت میں ہے جو فوری طور پر عمل درآمد کا مقتضی ہے اس لیے فی الفور اس کی ادائیگی ضروری ہے۔ جب وہ اس طرح اس کی ادائیگی نہیں کرے گا تو یہ سمجھا جائے گا کہ اس نے گویا اس امر پر عمل ہی نہیں کیا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ امر کا علی الفور ہونا اسے ٹھہر ٹھہر کر بجا لانے کی صحت میں مانع نہیں ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ جو شخص سرے سے ہی وضو کا تارک ہوتا ہے اگر ایک مدت گزار کر وہ وضو کر لیتا ہے تو اس کا وضو درست ہوتا اور فاسد نہیں ہوتا ہے۔ یہی صورت حال ان تمام اوامر کی ہے جو کسی وقت کے ساتھ مقید نہیں ہوتے۔

اگر ایک شخص ایسے اوامر پر اس وقت عمل نہیں کرتا جب ان کا ورود ہوتا ہے تو ٹھہر کر ان

پر عمل کرنے کی صورت میں اس کا عمل فاسد نہیں ہوتا اور نہ ہی درمیان میں وقفے کا آجانا اس عمل کی صحت کے لیے مانع ہوتا ہے۔ اس مفہوم کی بنیاد پر مذکورہ بالا قول باری کا ہمارے قول کی صحت کی دلیل بننا اولیٰ ہے۔

وہ اس طرح کہ اس عضو کا دھو لینا جسے فوری طور پر دھو لیا گیا ہے۔ ہم اور ہمارے مخالفین سب کے نزدیک درست ہے۔ اب باقی اعضاء کے نہ دھونے سے دھوئے ہوئے عضو کے حکم میں کوئی تبدیلی آنی نہیں چاہیے اور نہ ہی اس کا اعادہ ہونا چاہیے اس لیے کہ اسے اعادے کا حکم دے کر علی الفور کے مفہوم کو باطل کر دینا لازم آتا ہے۔

اور ساتھ ہی اس پر وقفہ کے ساتھ تسلسل سر انجام دینے کا ایجاب بھی لازم آتا ہے اس لیے ضروری ہے کہ اسے اس حکم پر برقرار رکھا جائے کہ اس نے ابتدا ہی میں علی الفور ایک عضو کو دھو لینے کا جو کام سر انجام دیا تھا وہ درست تھا۔

جو لوگ وضو میں موالات کے قائل ہیں وہ حضرت ابن عمرؓ کی اس روایت سے بھی استدلال کرتے ہیں جس میں ذکر ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اعضائے وضو ایک ایک مرتبہ دھو کر فرمایا (ھذا وضوء من لایقبل اللہ لہ صلوٰۃ الا بہ)۔

ان حضرات کا کہنا ہے کہ حدیث کے بیان کی روشنی میں یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ آپ نے وضو کا یہ عمل پے درپے کیا تھا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ صرف ایک دعویٰ ہے لیکن یہ کہاں سے پتہ چلا کہ آپ نے یہ وضو موالات اور متابعت کے طور پر کیا تھا۔

اس میں یہ گنجائش ہے کہ آپ نے اپنا چہرہ دھو لیا ہو اور کچھ ساعتوں کے بعد اپنے بازو دھوئے ہوں اور اسی طرح باقی اعضاء بھی ٹھہر ٹھہر کر دھوئے ہوں تاکہ دیکھنے والوں کو یہ بتایا جا سکے کہ وضو کے افعال کو ٹھہر ٹھہر کر اور متفرق طور پر کرنا جائز ہے۔ علاوہ ازیں اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ وضو پے درپے کیا تھا تو بھی آپ کا مذکورہ بالا قول تتابع کے وجوب پر دلالت نہیں کرتا اس لیے کہ آپ کے ارشاد کا یہ لفظ (ھذا وضوء) دھونے کے عمل کی طرف اشارہ کرتا ہے، دھونے کے عمل کے زمانے اور مدت کی طرف اشارہ نہیں کرتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب وضو کے بعض اجزا البعض کے ساتھ متعلق ہو گئے۔ حتیٰ کہ مجموعے کے بغیر بعض کے لیے کوئی حکم درست نہیں ہوتا، تو وضو نماز کے لیے مشابہ ہو گیا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ اصول حج کی صورت میں ٹوٹ جاتا ہے اس لیے کہ حج کے بعض افعال بھی بعض

کے ساتھ معلق ہوتے ہیں۔

مثلاً آپ نہیں دیکھتے کہ اگر ایک شخص وقوف عرفہ نہیں کرتا تو اس کا احرام اور پہلے سے کیا ہوا طواف دونوں باطل ہو جاتے ہیں۔ اس طرح حج کے بعض افعال بعض کے ساتھ معلق ہوتے ہیں لیکن اس صورت حال کی وجہ سے اس شخص پر حج کے افعال پے در پے کرنا واجب نہیں ہوتا۔

نیز وضو میں بعض اعضاء کو دھونے کے سلسلے میں ایک حکم ثابت ہوتا ہے لیکن وہ حکم دوسرے اعضاء کے لیے ثابت نہیں ہوتا مثلاً آپ نہیں دیکھتے کہ اگر وضو کرنے والے کے بازو کو کوئی عذر لاحق ہو جاتا ہے تو اس سے طہارت یعنی دھونے کی فرضیت ساقط ہو جاتی ہے۔ نماز کے اندر یہ بات نہیں ہوتی۔ اس لیے کہ اس کے تمام افعال ایک دوسرے کے ساتھ اس طرح معلق ہوتے ہیں کہ جس حالت میں ان افعال کی ادائیگی ممکن ہوتی ہے اس میں یا تو سارے افعال ساقط ہو جاتے ہیں یا سارے ثابت رہتے ہیں۔

اس لیے معترض نے جس زاویے سے نماز کے ساتھ وضو کی مشابہت کا ذکر کیا ہے وہ غلط ثابت ہو گیا۔ ہاں البتہ اس حیثیت سے کہ بعض اعضاء طہارت کا سقوط جائز ہو گیا اور بعض باقی رہ گئے۔ وضو کی نماز، زکوٰۃ اور دوسری عبادات کے ساتھ مشابہت ہو گئی۔ جب ان سب کا وجوب کسی پر یکجا ہو جائے، پھر اس کے لیے ان کی تفریق جائز ہوتی ہے۔

ایک اور جہت سے دیکھا جائے تو معترض کا اٹھایا ہوا نکتہ غلط ثابت ہو گا۔ وہ یہ کہ نماز میں کسی فصل کے بغیر افعال کو پے در پے ادا کرنا اس لیے لازم ہوتا ہے کہ نمازی تحریمہ کے ذریعے نماز میں داخل ہوتا ہے اور نماز کے افعال کی بنا پر اس تحریمہ کے بغیر درست نہیں ہوتی جس کے ساتھ وہ نماز میں داخل ہوا ہے۔ اس لیے جس وقت نمازی گفتگو کے ذریعے یا کسی اور فعل کی وجہ سے تحریمہ کو باطل کر دے گا تو اس کے لیے تحریمہ کے بغیر نماز کے باقی ماندہ افعال کو جاری رکھنا درست نہیں ہو گا۔

اس کے برعکس طہارت یعنی وضو میں کسی تحریمہ کی ضرورت نہیں ہوتی۔ آپ دیکھ سکتے ہیں کہ وضو کے دوران ایک شخص کے لیے گفتگو کرنا، نیز دوسرے تمام افعال درست ہوتے ہیں اور ان سے اس کا وضو باطل نہیں ہوتا۔

جن لوگوں نے وضو کے بارے میں درج بالا بات کہی ہے انھوں نے وضو کے اتمام سے پہلے

صرف عضو کے خشک نہ ہونے کی شرط لگائی ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ رفع کے حکم میں عضو کے خشک ہو جانے کا کوئی اثر اور دخل نہیں ہوتا۔ یعنی اگر ایک عضو خشک بھی ہو جائے تب بھی وضو کا عمل مکمل ہو جاتا ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ وضو کرنے کے بعد اگر سارے اعضاء خشک ہو جائیں تو اس سے طہارت یعنی وضو ختم نہیں ہوتا بلکہ باقی رہتا ہے۔ اسی طرح اگر بعض اجزاء خشک ہو جائیں تو اس سے وضو میں کوئی نقص پیدا نہیں ہوتا۔ ایک اور پہلو سے بھی معترض کی بات غلط ثابت ہوتی ہے۔ وہ یہ کہ اگر نماز کے ساتھ وضو کی مشابہت درست بھی ہو جاتی اور نماز پر وضو کو قیاس کرنا درست بھی ہو جاتا تو بھی اس مسئلے میں یہ طریق کار درست نہ ہوتا۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ قیاس کے ذریعہ نص میں اضافہ کرنا درست نہیں ہوتا ہے۔ اس لیے اس مسئلے میں قیاس کو کوئی دخل نہیں ہے۔ اس پر ایک اور پہلو سے غور کیجیے۔ اگر ایک شخص دھوپ میں بیٹھ کر وضو کر رہا ہو اور اعضائے وضو پے در پے دھو رہا ہو لیکن گرمی کی وجہ سے دوسرا عضو دھونے سے پہلے اگر پہلا عضو خشک ہو جائے تو یہ صورت حال اس کے وضو کے بطلان کی موجب نہیں بنتی۔ یہی حکم اس صورت کا بھی ہے جب درمیان میں وضو کا عمل چھوڑ رکھنے کی وجہ سے دوسرے عضو کو دھونے تک پہلا عضو خشک ہو چکا ہو۔

فصل

وضو سے پہلے بسم اللہ فرض ہے یا نہیں

قول باری (اذا قمتم الی الصلوۃ فاغسلوا وجوھکم) تا آخر آیت اس پر دلالت کرتا ہے کہ وضو کے لیے بسم اللہ پڑھنا فرض نہیں ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اعضاء وضو کو دھونے کے ساتھ نماز کی اباحت کر دی اور تسمیہ کی کوئی شرط نہیں لگائی۔ ہمارے اصحاب اور تمام فقہاء امصار کا یہی قول ہے۔

بعض اصحاب الحدیث سے یہ منقول ہے کہ ان کے نزدیک وضو میں بسم اللہ پڑھنا فرض ہے اگر جان بوجھ کر کوئی شخص تسمیہ ترک کر دے گا تو اس کا وضو نہیں ہو گا۔ اگر بھول کر چھوڑ دے گا تو وضو ہو جائے گا۔ ترک تسمیہ کے جواز پر قول باری (وانزلنا من السماء ماءً طھورا۔ اور ہم نے آسمان سے پاک کرنے والا پانی اتارا) دلالت کرتا ہے۔

اللہ تعالیٰ نے طہارت کی صحت کو وضو کے فعل کے ساتھ معلق کر دیا اور اس کے لیے تسمیہ کو شرط کے طور پر ذکر نہیں کیا۔ اب جو شخص تسمیہ کی شرط عائد کرے گا وہ ان آیات کے حکم میں ایسی چیز کا اضافہ کر دے گا جو ان آیات میں موجود نہیں ہے اور اعضائے وضو دھو لینے کی بنا پر نماز کے جواز اور اس کی اباحت کی نفی کر دے گا۔

سنت کی جہت سے حضرت ابن عمرؓ کی وہ روایت اس پر دلالت کرتی ہے جو آپ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو فرمایا اور اعضائے وضو ایک ایک مرتبہ دھونے کے بعد یہ کہا (ھذا وضوء من لا یقبل اللہ لہ صلاۃ الا بہ) آپ نے اس میں تسمیہ کا ذکر نہیں کیا۔

حضرت رفاعہ بن رافعؓ کی روایت کے مطابق آپ نے ایک بدو کو نماز کے لیے وضو کی تعلیم دیتے ہوئے فرمایا (لا تتم صلوۃ احدکم حتی یسبغ الوضوء فیغسل وجھہ و یدیہ)

تا آخر حدیث، اس میں آپ نے تسمیہ کا ذکر نہیں کیا۔ حضرت علیؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت عبداللہ بن زیدؓ وغیرہم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کی کیفیت بیان کی ہے لیکن ان میں سے کسی نے تسمیہ کی فرضیت کا ذکر نہیں کیا۔ سب نے کہا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی طرح وضو کیا تھا۔

اگر وضو میں تسمیہ فرض ہوتا تو یہ حضرات اس کا ضرور ذکر کرتے اور اس بارے میں تواتر کے ساتھ اسی پیمانے پر روایات منقول ہوتیں جس پیمانے پر دوسرے اعضاءِ وضو کی طہارت کی فرضیت کے سلسلے میں روایات منقول ہیں کیونکہ لوگوں کو عمومی طور پر اس کی ضرورت پیش آتی تھی۔

اگر حضرت ابوہریرہؓ کی اس روایت سے استدلال کیا جائے جس میں انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد نقل کیا ہے (لا وضوء لمن لم یذکر اسم اللہ علیہ جو شخص وضو میں اللہ کے نام کا ذکر نہیں کرتا اس کا وضو نہیں ہوتا) تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ نص قرآن میں اضافہ جائز نہیں ہوتا۔ اس میں اضافہ صرف ایسے نص کے ذریعے ہو سکتا ہے جس کی وجہ سے اس نص کا منسوخ ہو جانا جائز ہوتا ہو۔

اس لیے معترض کا یہ سوال دو وجوہ سے ساقط ہے۔ پہلی وجہ تو وہ ہے جس کا ہم نے ابھی ذکر کیا دوسری وجہ یہ ہے کہ ان مسائل میں اخبار آحاد قابلِ قبول نہیں ہیں جن میں عموم بلوی ہو یعنی لوگوں کو روزانہ ان سے سابقہ پڑتا ہو۔ اگر اس روایت کو درست بھی تسلیم کر لیا جائے تو اس میں یہ احتمال موجود رہے گا کہ آپ نے اس سے نفی کمال مراد لی ہے ——————

—— نفی اصل مراد نہیں لی ہے۔ جس طرح آپ کا یہ ارشاد ہے (لا صلوٰۃ لجار المسجد الا فی المسجد و من سمع النداء فلم یجب فلا صلوٰۃ لہ، مسجد کے پڑوسی کی نماز صرف مسجد میں جا کر ہوتی ہے اور جو شخص اذان کی آواز سن کر نماز کے لیے مسجد میں نہیں جاتا اس کی نماز نہیں ہوتی) اور اسی طرح کی دوسری روایات۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب وضو حدث کی وجہ سے باطل ہو جاتا ہے تو اس کی ابتدا میں بسم اللہ پڑھنے کی ضرورت کے لحاظ سے یہ نماز کی طرح ہو گیا تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ معترض کا یہ کہنا غلط ہے کہ حدث نماز کو باطل کر دیتا ہے، ہمارے نزدیک ایسا نہیں ہوتا اس لیے کہ حدث لاحق ہونے کے باوجود نماز کا باقی رہنا جائز ہے۔

ایسا شخص وضو کرے گا اور اس کے بعد نماز وہیں سے شروع کر دے گا جہاں حدث لاحق

ہونے کی وجہ سے نماز چھوڑ کر وضو کرنے کے لیے چلا گیا تھا۔ نیز نماز کی ابتدا میں اللہ کے ذکر کی حاجت کی یہ علت نہیں ہے کہ حدث نماز کو باطل کر دیتا ہے بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ نماز میں قرأت فرض ہوتی ہے اور قرأت کے لیے بسم اللہ پڑھی جاتی ہے۔

نیز ہم وضو کو نجاست کے دھونے پر اس لحاظ سے قیاس کرتے ہیں کہ یہ بھی طہارت ہے۔ اس لیے نجاست دھونے کے لیے جس طرح بسم اللہ پڑھنا ضروری نہیں اسی طرح وضو کے لیے بھی بسم اللہ پڑھنا ضروری نہیں۔ نیز ہمارے مخالفین اس نکتے پر ہم سے متفق ہیں کہ بھول کر بسم اللہ چھوڑ دینا طہارت یعنی وضو کی صحت کے لیے مانع نہیں ہوتا۔ اس موافقت کی بنا پر ہمارے مخالفین کا قول دو وجوہ سے باطل ہو گیا۔

ایک وجہ یہ ہے کہ تحریمہ کے ذکر کا جان بوجھ کر یا بھول کر چھوڑ دینا نماز کے بطلان میں یکساں حکم رکھتا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر تسمیہ فرض ہوتا تو نسیان کی بنا پر ساقط نہ ہوتا۔ اس لیے کہ طہارت کی صحت کے لیے تسمیہ شرط ہونا جس طرح طہارت کی دوسری تمام شرائط کا حکم ہے۔

فصل

آیا ترکِ استنجا سے نماز جائز ہے؟

قول باری (اِذَا قُمۡتُمۡ اِلَی الصَّلٰوۃِ فَاغۡسِلُوۡا وُجُوۡھَکُمۡ تا آخر آیت۔ اس پر دلالت کرتا ہے کہ استنجا فرض نہیں ہے اور ترک استنجاء کے باوجود نماز جائز ہے بشرطیکہ نجاست اپنی جگہ سے آگے نہ پھیل گئی ہو۔ قضائے حاجت کے بعد مٹی کا ڈھیلا یا پانی استعمال کرنا استنجا کہلاتا ہے۔

استنجا کے مسئلے میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے۔

ہمارے اصحاب کا قول ہے استنجا کے بغیر نماز جائز ہو جائے گی اگرچہ ترک استنجی بری بات ہے۔ امام شافعی کا قول ہے کہ اگر کسی نے سرے سے استنجا نہ کیا تو اس کی نماز جائز نہیں ہوگی۔ ظاہر آیت پہلے قول کی صحت پر دلالت کر رہی ہے۔ اس کی تفسیر میں یہ مروی ہے کہ اس کا مفہوم یہ ہے "جب تم نماز کے لیے اٹھو اور تم حدث کی حالت میں ہو۔"

سلسلہ آیت میں یہ فرمایا (اَوۡ جَآءَ اَحَدٌ مِّنۡکُمۡ مِّنَ الۡغَآئِطِ اَوۡ لٰمَسۡتُمُ النِّسَآءَ فَلَمۡ تَجِدُوۡا مَآءً فَتَیَمَّمُوۡا) یا تم میں سے کوئی قضائے حاجت سے فارغ ہو کر آئے یا تم نے عورتوں کو لمس کیا ہو، پھر تمہیں پانی نہ ملے تو تیمم کرو) یہ آیت ہمارے قول پر دو وجوہ سے دلالت کرتی ہے۔

ایک وجہ تو یہ ہے کہ حدث والے شخص پر اعضائے وضو کا دھونا واجب کیا گیا ہے اور اس کے ساتھ نماز کی اباحت کر دی گئی ہے۔ استنجاء کو فرض قرار دینے کی صورت میں آیت سے اباحت کا جو پہلو نکلتا ہے وہ ختم ہو جاتا ہے۔ یہ چیز نسخ کو واجب کر دیتی ہے۔

کسی آیت کو منسوخ کرنا صرف اس نقل متواتر کے ذریعے جائز ہوتا ہے جو علم کی موجب بنتی ہو۔ استنجا کے ایجاب میں یہ چیز نامعلوم اور غیر موجود ہے۔

اس کے باوجود سب کا اس پر اتفاق ہے کہ یہ آیت غیر منسوخ ہے اور اس کا حکم ثابت

اور قائم ہے۔ اس پر سب کا اتفاق استنجا کی فرضیت کے قائلین کے قول کو باطل کر دیتا ہے۔
دوسری وجہ اس قول باری کی دلالت ہے (اَوْ جَآءَ اَحَدٌ مِّنْکُمْ مِّنَ الْغَآئِطِ) تا آخر آیت۔
اللہ تعالیٰ نے رفع حاجت سے آنے والے شخص پر تیمم واجب کر دیا۔ آیت کے الفاظ رفع حاجت سے کنایہ ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے استنجا کے بغیر صرف تیمم کی بنیاد پر ایسے شخص کے لیے نماز کی اباحت کر دی۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ استنجا فرض نہیں ہے۔
سنت کی جہت سے اس پر وہ روایت دلالت کرتی ہے جس کے راوی علی بن یحییٰ بن خلّاد ہیں، انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے اپنے چچا حضرت رفاعہ بن رافعؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (لا تتم صلوٰۃ احد کم حتّٰی یغسل وجھہ و یدیہ و یمسح براسہ و یغسل رجلیہ) آپ نے ترک استنجا کے باوجود ان اعضا کے دھو لینے پر نماز کی اباحت کر دی۔
اس پر الحصین الحرانی کی روایت بھی دلالت کرتی ہے جسے انھوں نے ابوسعید سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے نقل کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من استجمر فلیوتر من فعل فقد احسن ومن لا فلا حرج ومن اکتحل فلیوتر من فعل فقد احسن ومن لا فلا حرج، جو شخص ڈھیلے استعمال کرے اسے چاہیے کہ ان کی تعداد طاق رکھے جو شخص ایسا کرے گا وہ بہت اچھا کرے گا اور جو شخص ایسا نہیں کرے گا تو اس میں کوئی گناہ نہیں، جو شخص سرمہ لگائے اسے چاہیے کہ طاق مرتبہ سلائی پھیرے، جو شخص ایسا کرے گا وہ بہت اچھا کرے گا اور جو شخص ایسا نہیں کرے گا تو اس میں کوئی گناہ نہیں) آپ نے گناہ کی نفی کر دی اس لیے یہ حدیث ڈھیلے استعمال کرنے کی عدم فرضیت پر دلالت کرتی ہے۔
اگر کوئی یہ کہے کہ حرج یا گناہ کی نفی اس شخص کے لیے کی گئی ہے جو ڈھیلوں کی بجائے پانی استعمال کرتا ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات دو وجوہ سے غلط ہے ایک تو یہ کہ آپ نے استجمار یعنی ڈھیلے استعمال نہ کرنے کی اجازت دے دی تھی اور پانی کے استعمال کا کوئی ذکر نہیں کیا تھا۔
اس لیے اگر کوئی شخص یہ دعویٰ کرتا ہے کہ اس سے ڈھیلے چھوڑ کر پانی سے استنجا کرنا مراد ہے تو وہ کسی دلالت کے بغیر حدیث کی تخصیص کرتا ہے۔
دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر معترض کی بات قبول کر لی جائے تو اس سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم

کے ارشاد کا فائدہ ساقط ہو جائے گا اس لیے کہ یہ تو سب کو معلوم ہے کہ ڈھیلے استعمال کرنے کی بہ نسبت پانی سے استنجا کرنا افضل ہے۔ اس لیے افضل طریقے کو اختیار کرنے والے سے گناہ کی نفی کر دینے کی بات کم از کم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات سے تو ناممکن بلکہ محال ہے اس لیے کہ یہ کلام کو بے موقع استعمال کرنے کی ایک بہت ہی بھونڈی شکل ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضرت سلمانؓ کی روایت میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں تین سے کم پتھر یعنی ڈھیلے استعمال کرنے سے منع فرما دیا تھا۔ حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ آپ نے فرمایا (فلیستنج بثلاثة احجار تین پتھروں یعنی ڈھیلوں سے استنجا کرنا چاہیے)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا امر وجوب پر محمول ہوتا ہے اس لیے گزشتہ حدیث میں آپ کے قول (فلا حرج) کو ایسی صورت پر محمول کیا جائے گا جس سے امر کے ایجاب کا سقوط لازم نہ آئے۔ وہ صورت یہ ہوگی کہ آپ نے ایسے شخص سے گناہ کی نفی کر دی جس نے طاق تعداد میں ڈھیلے استعمال نہ کیے ہوں بلکہ ان کی تعداد جفت کر دی ہو۔

آپ نے ایسے شخص سے گناہ کی نفی نہیں کی جو سرے سے ڈھیلے استعمال ہی نہیں کرتا یا آپ کے اس قول کو اس صورت پر محمول کیا جائے گا جس میں ایک شخص ڈھیلے چھوڑ کر پانی سے استنجا کر لیتا ہے۔

آپ کے قول کو ان صورتوں پر محمول کرنے کی ضرورت اس لیے پیش آئی کہ امر کا مقتضی یعنی ایجاب کا مفہوم باقی رہ جائے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم تو دونوں صورتوں کو جمع کر لیتے اور ان دونوں پر عمل پیرا ہوتے ہیں۔ ایک صورت دوسرے کی بنا پر ساقط نہیں ہوتی۔ ہم آپ کے استنجا کے امر اور ترک استنجا کی نہی کو استحباب پر محمول کرتے ہیں اور اس کے ساتھ ساتھ آپ کے ارشاد (من لا فلا حرج) ایجاب کی نفی پر محمول کرتے ہیں۔

لیکن اگر معترض کا بیان کردہ مفہوم لیا جائے تو اس کی وجہ سے ان دونوں صورتوں میں سے ایک کا بالکلیہ اسقاط لازم آجائے گا۔ خاص طور پر جب کہ (فلا حرج) کی ہماری روایت آیت کے متضمن معنی کے موافق بھی ہے یعنی آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ ترک استنجا کے باوجود نماز کی ادائیگی کا جواز موجود ہے۔

استنجا کرنا فرض نہیں ہے اور اس کے بغیر بھی نماز کا جواز ہے اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ اگر پانی موجود ہونے کے باوجود ایک شخص ڈھیلوں سے استنجا کر لیتا ہے یا بلا ضرورت

پانی چھوڑ کر ڈھیلے استعمال کر لیتا ہے تو سب کے نزدیک اس کی نماز جائز ہو جاتی ہے۔

اگر استنجا فرض ہوتا تو پھر ڈھیلوں کی بجائے پانی سے کرنا واجب ہوتا جس طرح جسم میں کسی جگہ بہت زیادہ لگی ہوئی نجاست کو صاف کرنے کا مسئلہ ہے کہ اگر اس نجاست کو ڈھیلوں کے ذریعے دور کر دیا جائے اور پانی سے صاف نہ کیا جائے تو نماز درست نہیں ہوگی۔ بشرطیکہ پانی دستیاب ہو۔ اس مسئلے میں اس بات کی دلیل موجود ہے کہ تھوڑی مقدار میں لگی ہوئی نجاست قابل معافی ہے۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ آپ کے نزدیک خشک منی کو کپڑے سے کھرچ دینے کی صورت میں کپڑا پاک ہو جاتا ہے لیکن یہ چیز کثیر مقدار میں لگی ہوئی منی کے ساتھ نماز کے جواز پر دلالت نہیں کرتی۔ اسی طرح استنجا کی جگہ اس حکم کے ساتھ مخصوص ہے کہ اگر ڈھیلوں کے ذریعے اس جگہ سے نجاست کا ازالہ کر دیا جائے تو نماز جائز ہو جائے گی۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم نے منی کے سلسلے میں جواز کا جو حکم لگا دیا ہے اگرچہ منی بھی نجس ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ فی نفسہ اس کے حکم میں شدت نہیں بلکہ نرمی ہے۔ آپ دیکھ سکتے ہیں کہ منی کپڑے کے جس حصے میں بھی لگ جائے اسے وہاں سے کھرچ کر صاف کر دینا جائز ہے۔

لیکن جہاں تک جسم انسانی کا تعلق ہے تو اس سلسلے میں پانی یا مائع یعنی بہنے والی شے کے بغیر منی کی نجاست کا ازالہ جائز نہیں ہے اور اس بارے میں اس کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہے اسی طرح استنجا کی جگہ میں لگی ہوئی نجاست کا حکم ہے کہ اس کے ازالے کے متعلق حکم کے اندر شدت کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں ہے۔ اس لیے استنجا کی جگہ میں لگی ہوئی نجاست اور بدن کے کسی حصے میں لگی ہوئی نجاست کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہونا چاہیے۔

اسی طرح اگر ہم سے یہ پوچھا جائے کہ ذی جرم نجاست یعنی ایسی نجاست جو جسم رکھتی ہو اگر موزے میں لگی ہوئی ہو تو خشک ہو جانے پر اسے اگر زمین پر رگڑ کر دور کر دیا جائے تو موزہ پاک ہو جائے گا لیکن اس قسم کی نجاست اگر بدن کو لگ جائے تو دھوئے بغیر پاک نہیں ہوگی۔

تو ہم اس کے جواب میں کہیں گے کہ ان دونوں صورتوں کے حکم میں انسانی جسم اور موزے کے جسم کی حالتوں میں اختلاف کی وجہ سے فرق پڑا ہے۔ اس لیے کہ موزے کا جرم یا جسم چکنا ہوتا

ہے اور اس پر لگی ہوئی نجاست کی رطوبت کو اپنے اندر جذب نہیں کرتا ہے۔ جبکہ نجاست کا جرم یا جسم کمزور اور درمیان سے متخلخل یا پوپلا ہوتا ہے اور موزے پر لگی ہوئی رطوبت کو جذب کر لیتا ہے۔ اس لیے اگر اسے کھرچ دیا جائے تو بہت تھوڑی مقدار میں موزے پر باقی رہ جاتا ہے جو قابل نظر انداز ہوتا ہے۔

اس لیے رگڑنے، کھرچنے اور دھونے کے احکامات کا تعلق یا تو نفس نجاست کے ساتھ اس کی نرمی اور خفت کی بنا پر ہوتا ہے یا اس چیز کے ساتھ ہوتا ہے جسے نجاست لگ گئی ہو اور پانی کے بغیر اسے زائل کر دینے کا امکان ہوتا ہے جس طرح تلوار کے بارے میں ہمارا قول ہے کہ اگر اسے خون لگ جائے تو خون پونچھ دینے سے تلوار پاک ہو جاتی ہے۔ اس لیے کہ تلوار کا جسم نجاست کو اپنے اندر جذب نہیں کرتا ہے۔ اس لیے اگر اس کی سطح پر لگی ہوئی نجاست کو صاف کر دیا جائے تو اس پر قلیل مقدار میں نجاست لگی رہ جائے گی جس کا کوئی حکم نہیں ہوگا اور اس کی کوئی حیثیت نہیں ہوگی۔

فصل

آیا وضو میں ترتیب اعضا ضروری ہے؟

قول باری (فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ) تا آخر آیت سے ان لوگوں کے قول کے بطلان پر استدلال کیا جاتا ہے جو وضو میں ترتیب کے وجوب کے قائل ہیں، اسی قول باری سے وضو کے افعال کی تقدیم و تاخیر کے جواز پر بھی استدلال کیا جاتا ہے، وضو کرنے والے کو اس تقدیم و تاخیر کا اختیار ہوتا ہے۔ ہمارے اصحاب، امام مالک، لیث بن سعد اور اوزاعی کا یہی قول ہے۔

امام شافعی کا قول ہے کہ چہرہ دھونے سے پہلے بازو دھولینا یا بازوؤں سے پہلے پاؤں دھولینا جائز نہیں ہے۔ اس قول کی بنا پر امام شافعی، اجماع سلف اور اجماع فقہاء سے کٹ کر رہ گئے ہیں۔ وہ اس طرح کہ حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ اور حضرت ابوہریرہ سے یہ قول مروی ہے کہ جب میں وضو مکمل کرلوں تو مجھے اس کی پرواہ نہیں ہوتی کہ میں نے اپنے کس عضو سے وضو کی ابتدا کی تھی۔

جہاں تک ہمیں علم ہے سلف اور خلف میں سے کسی بھی فرد سے امام شافعی جیسا قول منقول نہیں ہے۔ قول باری (اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ) تا آخر آیت، تین وجوہ سے ترتیب کی فرضیت کے سقوط پر دلالت کرتا ہے۔ ایک وجہ تو یہ ہے کہ ظاہر آیت کا مقتضیٰ یہ ہے کہ اعضا کے دھولینے پر نماز کا جواز ہوجاتا ہے اور ترتیب کی شرط نہیں ہوتی۔ اس لیے کہ آیت میں مذکورہ حرف واؤ اہل لغت کے نزدیک ترتیب کا موجب نہیں ہے۔ مبرد اور ثعلب دونوں نے یہی بات کہی ہے۔

انھوں نے مزید کہا ہے کہ اگر کوئی شخص یہ کہتا ہے "رأیت زیدا وعمرا (میں نے زید اور عمرو کو دیکھا) تو اس کے اس قول کی وہی حیثیت ہوگی اگر وہ یہ کہے" رأیت الزیدین یا رأیتھما (میں نے دونوں زید کو دیکھا یا میں نے دونوں کو دیکھا) اہل لغت کی اسی طرح کہنے کی عادت ہو

ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر کوئی شخص کسی کا یہ فقرہ سن لے۔" رأیتُ زیداً وعمرواً تو وہ کبھی یہ نہیں سوچے گا کہ کہنے والے نے عمرو سے پہلے زید کو دیکھا ہے بلکہ یہ ممکن ہو گا کہ اس نے دونوں کو ایک ساتھ دیکھ لیا ہو یا زید سے پہلے عمرو کو دیکھا ہو۔

اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ حرف واؤ ترتیب کا موجب نہیں ہے۔ فقہاء کا اس مسئلے میں اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص یہ کہے "میں اگر گھر میں داخل ہو گیا تو میری بیوی کو طلاق، میرا غلام آزاد اور مجھ پر صدقہ لازم" پھر وہ گھر میں داخل ہو جائے تو اس پر یہ تینوں چیزیں بیک وقت لازم ہو جائیں گی۔ ایسا نہیں ہو گا کہ ایک چیز دوسری چیز سے پہلے لازم ہو گی۔

یہی صورت حال یہاں بھی ہے اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول دلالت کرتا ہے (لا تقولوا ما شاء اللہ وشئتُ ولکن قولوا ما شاء اللہ ثم شئتُ۔ یہ نہ کہو کہ جو اللہ نے اور میں نے چاہا بلکہ یوں کہو جو اللہ نے چاہا پھر میں نے چاہا) اگر حرف واؤ ترتیب کا موجب ہوتا تو یہ حرف ثُمّ کے قائم مقام ہو جاتا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ان دونوں کے درمیان فرق کرنے کی ضرورت پیش نہ آتی۔

جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ آیت میں ترتیب کا ایجاب نہیں ہے تو جو شخص اس کے ایجاب کی بات کرے گا وہ آیت کا مخالف شمار ہو گا اور آیت میں ایسے مفہوم کا اضافہ کرنے والا بن جائے گا جو آیت کا جز نہیں ہے۔ یہ بات ہمارے نزدیک آیت کے نسخ کی موجب بنتی ہے اس لیے کہ آیت جس چیز کی اباحت کی مقتضی ہے وجوب ترتیب کا قائل اس کی ممانعت کر رہا ہے۔ جبکہ اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے کہ اس آیت میں نسخ نہیں ہے۔

اس لیے ترتیب کے بغیر وضو کے افعال کی ادائیگی کا جواز ثابت ہو گیا دوسری وجہ قول باری (وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ) کی دلالت ہے۔ فقہاء امصار کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ پاؤں دھونے کے حکم میں داخل ہے اور معنی کے لحاظ سے یہ قول باری (وَأَيْدِيَكُمْ) پر معطوف ہے۔

اور آیت کی ترتیب کچھ اس طرح ہے۔" فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ (اپنے چہرے، اپنے بازو اور ٹانگیں دھولو اور اپنے سروں کا مسح کرو) اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ اس تاویل پر الفاظ کی ترتیب مراد نہیں ہے بلکہ معنی کی ترتیب مراد ہے۔

تیسری وجہ آیت کے تسلسل میں یہ قول باری ہے (مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ

مِنْ حَرَجٍ وَّلٰكِنْ يُّرِيْدُ لِيُطَهِّرَكُمْ۔ اللہ تعالیٰ تمہارے اوپر کوئی تنگی لانا نہیں چاہتا بلکہ وہ تمہیں پاک کرنا چاہتا ہے) یہ تفصیل دو وجوہ سے ترتیب کے سقوط پر دلالت کرتی ہے، ایک تو یہ کہ طہارت اور وضو کے جس امر تعبدی کی ہم پر ذمہ داری ڈالی گئی ہے اس کے متعلق اللہ تعالیٰ نے ہم پر تنگی ڈالنے کی نفی کر دی ہے۔ جبکہ ترتیب کے ایجاب میں تنگی کا اثبات ہے نیز کشادگی اور فراخی کی نفی ہے۔

دوسری وجہ یہ قول باری ہے (وَلٰكِنْ يُّرِيْدُ لِيُطَهِّرَكُمْ) اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں بتا دیا کہ ان اعضا کو دھونے کے ذریعے طہارت کا حصول اس کی مراد ہے، ترتیب کی غیر موجودگی میں حصول طہارت اسی طرح ہے جس طرح ترتیب کی موجودگی میں اس کا حصول ہے۔ کیونکہ اللہ کی مراد تو ان اعضاء کا دھونا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ پہلی تفصیل کے مطابق ہم آپ کی یہ بات تسلیم کرتے ہیں کہ حرف واؤ ترتیب کا موجب نہیں ہوتا۔ لیکن آیت اس کے ایجاب کی مقتضی ہے اس لیے حرف فاء تعقیب کے معنی ادا کرتا ہے یعنی ایک چیز دوسری چیز کے پیچھے آئے، اہل لغت کا اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

جب اللہ تعالیٰ نے فرمایا (اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ) تو آیت کے الفاظ کے تقاضے کے مطابق نماز کے لیے قیام کے متصل جو کام ہونا چاہیے وہ چہرے کا دھونا ہے پھر جب چہرہ دھونے میں ترتیب لازم ہو گی تو تمام اعضا میں بھی لازم ہو جائے گی۔ اس لیے کہ کسی نے بھی ان دونوں کے درمیان فرق نہیں کیا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات دو وجوہ کی بنا پر غیر واجب ہے۔

ایک وجہ تو یہ ہے کہ قول باری (اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ) کے متعلق سب کا اس پر اتفاق ہے کہ یہاں حقیقی معنی مراد نہیں ہیں۔ اس لیے کہ حقیقی معنی کا یہ تقاضا ہے کہ نماز کے لیے قیام کے بعد وضو کا ایجاب ہوتا ہے کیونکہ وضو کو قیام الی الصلوٰۃ کے لیے شرط کے طور پر ذکر کیا گیا ہے، اس لیے قیام کے ذکر کا اطلاق کر کے دوسرے معنی مراد لیے ہیں۔

اس میں ایک پوشیدہ لفظ موجود ہے جس پر ہم گزشتہ ابواب میں روشنی ڈال آئے ہیں۔ اس بنا پر جس لفظ کی یہ کیفیت ہو تو دلالت قائم ہوئے بغیر اس سے استدلال درست نہیں ہو گا کیونکہ اس صورت میں وہ مجاز ہو گا۔ جب حرف فاء داخل ہونے کی وجہ سے چہرہ دھونے کا ایجاب

اس امر پر مرتب نہیں ہوگا جو آیت میں مذکور ہے کیونکہ جس امر پر چہرہ دھونے کا ترتب ہوگا وہ دلالت پر موقوف ہے تو معترض کا سوال ساقط ہو جائے گا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر ہم معترض کے اس قول کو تسلیم کر لیں کہ لفظ کے مقتضیٰ کے مطابق ترتیب کا اعتبار کر لیا جائے تو ہم اس سے یہ کہیں گے کہ جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ حرف واؤ ترتیب کا موجب نہیں ہے تو اس صورت میں آیت کی ترتیب کچھ یوں ہو گی" اذا قمتم الی الصلوٰۃ فاغسلوا ھذہ الاعضاء (جب تم نماز کے لیے چلو تو ان اعضاء کو دھولو) اس طرح تمام اعضاء کا دھونا قیام الی الصلوٰۃ پر مرتب ہوگا، صرف چہرہ خاص نہیں ہوگا۔

اس لیے کہ حرف واؤ جمع کے لیے آتا ہے۔ اس طرح گویا ان اعضاء کا مجموعہ حرف فاء کے ذریعے قیام الی الصلوٰۃ پر معطوف ہوگا۔ اس صورت میں ترتیب پر تو اس کی دلالت نہیں ہوگی بلکہ یہ اسقاط ترتیب کا مقتضی ہوگا۔

ترتیب کے سقوط پر قول باری (وَاَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُوْرًا) بھی دلالت کرتا ہے۔ طہور کے معنی مطہر کے ہیں یعنی پاک کرنے والا، اس لیے جس جگہ بھی پانی ملے اسے مطہر ہونا چاہیے اور اس کے اندر پوری طرح وہ صفت موجود ہونی چاہیے جس کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے اسے موصوف کیا ہے۔

اب جو شخص ترتیب کو واجب قرار دے گا وہ پانی کی اس صفت کو اس سے سلب کرے گا۔ اِلّا یہ کہ پانی کے اندر اس صفت کو سلب کرنے والی کوئی اور وجہ پیدا ہو گئی ہو۔ ترتیب کی بنا پر اس صفت کو سلب کر لینا درست نہیں ہے۔

ترتیب کی عدم فرضیت پر سنت کی جہت سے وہ حدیث دلالت کرتی ہے جسے حضرت رفاعہ بن رافعؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے جس میں آپ نے ایک بدو کو وضو کرنا سکھایا تھا اور اس سے فرمایا تھا (لا تتم صلوٰۃ احد من الناس حتّٰی یضع الوضوء مواضعہ ثم یکبر و یحمد اللہ کسی شخص کی نماز اس وقت تک پوری نہیں ہو سکتی جب تک وہ وضو کو اس کے مقامات پر نہ رکھے پھر اللہ اکبر کہے اور اللہ کی حمد و ثنا کرے) تا آخر حدیث۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بتایا کہ جب کوئی شخص وضو کو اس کے مقامات میں رکھ دے گا تو اس کا وضو جائز ہو جائے گا۔ وضو کے مقامات وہ اعضاء وضو ہیں جن کا آیت وضو کے اندر ذکر ہوا ہے۔ آپ نے ان اعضاء کو دھو لینے پر نماز کی اجازت دے دی اور ان کے دھونے

میں کسی ترتیب کا ذکر نہیں کیا۔

یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ ان اعضاء کو دھو لینا وضو کی تکمیل کا موجب ہے۔ اس لیے کہ دھونے والے شخص نے اس کے ذریعے وضو کو اس کے مقامات میں رکھ دیا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب وضو کرنے والے نے ان اعضا کے دھونے میں ترتیب کا لحاظ نہیں رکھا تو گویا اس نے وضو کو اس کے مقامات میں نہیں رکھا اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ کہنا غلط ہے۔ اس لیے کہ وضو کے مقامات معلوم ہیں اور کتاب اللہ میں مذکور بھی ہیں۔

اس لیے جس طور پر بھی یہ اعضاء دھو لیے جائیں وضو کو اس کے مواضع میں رکھنے کا عمل مکمل ہو جائے گا اور اس عمل کی بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کے مطابق اس کی طہارت کی تکمیل ہو جائے گی۔

نظر اور قیاس کی جہت سے ہمارے قول پر یہ بات دلالت کرتی ہے اگر کوئی شخص بازو دھونے میں کہنی سے ابتدا کر کے ہاتھ کے گٹے کی طرف لے جائے تو اس کے وضو کے جواز پر سب کا اتفاق ہے۔ حالانکہ قول باری ہے (وَاَیۡدِیَکُمۡ اِلَی الۡمَرَافِقِ) لفظ کے حقیقی معنیٰ کے مقتضیٰ کے لحاظ سے جو چیز مرتب ہے جب اس میں ترتیب واجب نہیں ہوئی تو جس چیز کی ترتیب کا لفظ تقاضا ہی نہیں کرتا اس کا جائز ہو جانا زیادہ مناسب بات ہے۔

یہ ایک ایسی واضح دلالت ہے کہ اس کے ہوتے ہوئے کسی علت کے ذکر کی ضرورت نہیں جو ان دونوں صورتوں کی جامع بنتی ہو۔ اس لیے کہ ہمارے بیان کی روشنی میں یہ بات ثابت ہو گئی ہے کہ وضو میں ترتیب مقصود نہیں ہے اس لیے کہ اگر ایسا ہوتا تو لفظ جس چیز کی ترتیب کا مقتضی تھا اس کا مرتب ہونا اولیٰ ہوتا۔ نیز اس طرح بھی قیاس کرنا درست ہے کہ کہنی اور ہاتھ کا گٹا دونوں اعضائے وضو ہیں۔ جب ایک میں ترتیب ساقط ہو گئی تو دوسرے میں ترتیب کا ساقط ہونا بھی واجب ہو گیا۔

نیز جب نماز اور زکوٰۃ میں ترتیب واجب نہیں ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک کے لیے یہ جائز ہے کہ ایک کا سقوط ہو جائے اور دوسری کی فرضیت باقی رہے تو وضو کے اندر ترتیب کا بھی یہی حکم ہونا چاہیے۔ کیونکہ اس میں بھی یہ جائز ہے کہ کسی بیماری کی بنا پر دونوں پیروں کو دھونے کا حکم ساقط ہو جائے اور چہرے وغیرہ کے دھونے کی فرضیت باقی رہے۔ نیز جب اعضائے وضو کو دھونے کے اندر اکٹھا کر لینا کوئی امر محال نہیں تو یہ ضروری ہو گیا کہ ان کے دھونے میں

ترتیب کا وجود نہ ہو جس طرح نماز اور زکوٰۃ میں ترتیب کا وجوب نہیں ہوتا۔

حضرت عثمانؓ سے یہ مروی ہے کہ آپ نے اس طرح وضو کیا کہ پہلے چہرہ، بازو اور پاؤں دھولیے اور اس کے بعد سر کا مسح کیا، پھر فرمایا: میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اسی طرح وضو کرتے دیکھا ہے۔"

اگر ترتیب کے قائلین اس روایت سے استدلال کریں جس میں مذکور ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اعضائے وضو ایک ایک مرتبہ دھونے کے بعد فرمایا (ھذا وضوء من لایقبل اللہ لہ صلوٰۃ الا بہ) تو اس استدلال کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ حدیث میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو ترتیب پر دلالت کرتی ہو۔

یہ زید العمی کی روایت ہے جو انھوں نے معاویہ بن قرہ سے نقل کی ہے اور انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اعضائے وضو ایک ایک دھونے کے بعد درج بالا جملہ ارشاد فرمایا۔ اسی روایت میں یہ بھی ذکر ہے کہ آپؐ نے پھر وضو کیا اور اس مرتبہ اعضائے وضو دو دو دفعہ دھوئے، اس کے بعد زید العمی نے پوری روایت بیان کی لیکن یہ ذکر نہیں کیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ترتیب کے ساتھ اعضائے وضو دھوئے تھے۔

اس میں کوئی امتناع نہیں کہ آپ نے پہلے دونوں بازو دھوئے ہوں اس کے بعد چہرہ دھویا ہو یا اس سے پہلے سر کا مسح کر لیا ہو، جو شخص یہ دعویٰ کرتا ہے کہ آپ نے ترتیب کے ساتھ اعضائے وضو دھوئے تھے اس کے لیے کسی روایت کے بغیر اس کا اثبات ممکن نہیں ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ حدیث سے ترک ترتیب کے معنی نکالنا کیسے درست ہو سکتا ہے جبکہ آپ خود اس بات کے قائل ہیں کہ ترتیب مستحب ہے۔ تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ مستحب کو ترک کر کے مباح کو اختیار کر لینا جائز ہے۔ اس لیے یہ جائز ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تعلیم کے طور پر یہ وضو غیر مرتب طریقے پر کیا ہو۔

جس طرح آپ نے مغرب کی نماز ایک دفعہ موخر کر کے پڑھی تھی اور یہ بات تعلیماً کی گئی تھی جبکہ برس کے بارہ مہینے مغرب کی نماز میں تعجیل مستحب ہوتی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب آپ نے ترتیب کے ساتھ وضو نہیں کیا تھا تو اس سے یہ ضروری ہو گیا کہ غیر مرتب طریقے سے وضو کرنا واجب ہو جائے۔ کیونکہ آپ نے فرمایا تھا (ھذا وضوء من لا یقبل اللہ لہ صلوٰۃ الا بہ۔

تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر ہم یہ بات قبول کر لیتے اور اس کے ساتھ یہ کہتے کہ لفظ اس طریقے سے وضو کی ادائیگی کے وجوب کا مقتضی ہے جس کی طرف معترض نے اشارہ کیا ہے یعنی ترتیب کے بغیر، لیکن ہم نے ایک دلالت کی بنا پر جو معترض کے سوال کو ساقط کر دیتی ہے وضو کی ترتیب کے ساتھ ادائیگی کو جائز قرار دیا، تو بھی ہماری بات درست ہوتی۔

لیکن ہم تو یہاں یہ کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول (ھذا وضوء) میں اشارہ اعضائے وضو دھونے کی طرف ہے نہ کہ ترتیب کی طرف۔ اس بنا پر اس میں ترتیب کو کوئی دخل نہیں ہے۔

اگر یہ حضرات اس روایت سے استدلال کریں جس میں منقول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کوہ صفا پر چڑھ کر فرمایا (نبدأ بما بدأ اللہ بہ، ہم بھی اسی جگہ سے سعی کی ابتدا کریں گے جہاں سے اللہ تعالیٰ نے ابتدا کی ہے) اس میں حکم اور لفظ دونوں کی ترتیب کا عموم ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ حرف واؤ ترتیب کا موجب نہیں ہے اس لیے کہ اگر یہ ترتیب کا موجب ہوتا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو حاضرین سے اسے بیان کرنے کی ضرورت پیش نہ آتی جبکہ وہ سب اہل زبان تھے۔

اس حدیث کے الفاظ میں صفا او رمروہ کے درمیان ترتیب پر کوئی دلالت نہیں ہے تو دوسری باتوں میں ترتیب پر اس کی کس طرح دلالت ہو سکتی ہے کیونکہ حدیث میں زیادہ سے زیادہ جو بات ہے وہ یہ ہے کہ آپ نے اس کام کی خبر دی ہے جو آپ کرنا چاہتے تھے یعنی صفا سے سعی کی ابتدا، اور جو کام آپ کرنے کا ارادہ رکھتے تھے اس کی خبر دینا وجوب کا مقتضی نہیں ہوتا۔

جس طرح آپ کا کوئی کام کر لینا وجوب کا مقتضی نہیں ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں اگر آپ کا یہ ارشاد وجوب کا مقتضی ہوتا تو اس ایجاب کا دائرہ صرف اس کام تک محدود ہوتا جس کی آپ نے خبر دی اور پھر اسے سرانجام دے دیا۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (نبدأ بما بدأ اللہ بہ) دراصل اس بات کی اطلاع ہے کہ اللہ تعالیٰ نے لفظاً جس امر کے ساتھ ابتدا کی ہے معنی کے لحاظ سے بھی اس کے ساتھ ہی ابتدا ہوئی ہے۔ اس لیے کہ اگر بات اس طرح نہ ہوتی تو آپ یہ نہ فرماتے کہ (نبدأ بما بدأ اللہ بہ) آپ نے یہ کہہ کر صفا سے سعی کی ابتدا مراد لی ہے۔

یہ چیز اس امر کو متضمن ہے کہ آپ نے دراصل یہ بتایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حکم کے اندر بھی اسی طریقے سے ابتدا کی ہے جس طریقے سے الفاظ یعنی قول باری (اِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَۃَ مِنْ شَعَائِرِ اللّٰہِ بے شک صفا اور مروہ اللہ کے شعائر میں سے ہیں) میں کی ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ بات اس طرح نہیں ہے جس طرح معترض نے خیال کیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں پھر آپ فرماتے "نبدأ بالفعل فیما بدأ اللہ به فی اللفظ (جس چیز کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے لفظاً ابتدا کی ہے ہم فعلاً اس کے ساتھ ابتدا کرتے ہیں) اس صورت میں یہ کلام درست اور مفید مطلب قرار دیا جاتا۔

نیز ہمارے نزدیک اس میں کوئی امتناع نہیں کہ آپ نے لفظ کی ترتیب کے ذریعے فعل کی ترتیب کا ارادہ کیا ہو لیکن اس سے کسی دلالت کے بغیر ترتیب کے ایجاب کا مفہوم لینا درست نہیں ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ حرف ثمّ کے حقیقی معنی تراخی کے ہیں لیکن بعض دفعہ کلام کے اندر یہ حرف واؤ کے معنی بھی ادا کر جاتا ہے مثلاً قول باری ہے (ثُمَّ کَانَ مِنَ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا۔ پھر وہ شخص ایمان لانے والوں میں سے ہو) یہاں معنی ہیں "اور وہ شخص ایمان لانے والوں میں سے ہو"

اسی طرح قول باری ہے (ثُمَّ اللّٰہُ شَہِیْدٌ پھر اللہ گواہ ہے) یہاں معنی ہیں "اور اللہ گواہ ہے"۔ جس طرح حرف "اَوْ" کبھی حرف واؤ کے معنوں میں آتا ہے۔ مثلاً قول باری ہے۔ (اِنْ یَّکُنْ غَنِیًّا اَوْ فَقِیْرًا اگر وہ دولت مند یا فقیر ہو) اس کے معنی ہیں "اگر وہ دولت مند اور فقیر ہو)

اسی طرح زیر بحث آیت میں حرف واؤ سے ترتیب کے معنی مراد لینے میں کوئی امتناع نہیں لیکن اس صورت میں حرف واؤ مجاز ہوگا اور اسے کسی دلالت کے بغیر اس معنی پر محمول کرنا درست نہیں ہوگا۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضرت ابن عباسؓ سے ایک مرتبہ یہ پوچھا گیا کہ آپ حج سے پہلے عمرہ کر لینے کا کیسے حکم دیتے ہیں جبکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے (وَاَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَۃَ لِلّٰہِ اللہ کے لیے حج اور عمرہ پورا کرو) اس کے جواب میں حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا "تم لوگ آیت میراث میں کس طرح قرأت کرتے ہو، وصیت کو دین سے پہلے یا دین کو وصیت سے پہلے" لوگوں نے کہا کہ قرأت میں وصیت کو پہلے پڑھتے ہیں۔ آپ نے پوچھا: پھر عملی طور پر تم کس چیز سے ابتدا کرتے ہو" لوگوں نے کہا "دین سے" یہ سن کر آپ نے فرمایا: یہی تمہارے سوال کا جواب ہے"

اگر اہلِ عرب کی زبان میں فعل کے اندر وہی ترتیب نہ ہوتی جو لفظ کے اندر ہے تو لوگ حضرت ابنِ عباس سے یہ سوال نہ کرتے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس سائل کے قول سے کس طرح استدلال درست ہو سکتا ہے جب کہ وہ اس آیت سے ناواقف نظر آتا ہے جس میں ترتیب موجود ہے اور اس کے متعلق اہلِ لغت کے درمیان کوئی اختلاف نہیں وہ آیت یہ قول باری ہے (فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَۃِ اِلَی الْحَجِّ جو شخص حج کی آمد تک عمرہ ادا کرنے کا فائدہ اٹھالے)

یہ الفاظ لامحالہ عمرہ پر حج کی ادائیگی کی ترتیب اور حج پر عمرہ کی تقدیم کو واجب کرتے ہیں۔ جو شخص اس بات سے جاہل ہو تو قول باری (وَاَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَۃَ لِلّٰہِ) میں الفاظ کے حکم کے متعلق اس کی جہالت کا کوئی شکوہ نہیں کیا جا سکتا۔ پھر معترض کو یہ کہاں سے معلوم ہو گیا کہ سائل اہلِ زبان تھا، ہو سکتا ہے کہ وہ کوئی نومسلم عجمی ہو اور اہلِ زبان سے اس کا کوئی تعلق نہ ہو۔

اب معترض خود ہی فیصلہ کرے کہ کونسی بات اولیٰ ہے، حضرت ابنِ عباسؓ کا قول کہ لفظ کی ترتیب فعل کی ترتیب کی موجب نہیں ہے یا اس سائل کا قول، اگر ترتیب کے قائلین کے قول کو ساقط کرنے کے لیے حضرت ابنِ عباسؓ کے اس قول کے سوا اور کوئی دلیل نہ ہوتی پھر بھی آپ کا یہ قول ہی اس کے لیے کافی ہو جاتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ مروی ہے (ابدؤا بما بدأ اللہ بہ جس چیز سے اللہ نے ابتدا کی ہے تم بھی اسی سے ابتدا کرو) اور قول باری ہے (اِنَّ عَلَیْنَا جَمْعَہٗ وَقُرْاٰنَہٗ. فَاِذَا قَرَاْنٰہُ فَاتَّبِعْ قُرْاٰنَہٗ یہ تو ہمارے ذمہ ہے اس کا جمع کر دینا اور اس کا پڑھوانا، اس لیے جب ہم اسے پڑھنے لگیں تو آپ اس کے تابع ہو جایا کیجیے)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد امر کی صورت میں ہے جو اس چیز سے ابتدا کرنے کا مقتضی ہے جس سے اللہ نے لفظاً اور حکماً دونوں میں ابتدا کی ہے اور قول باری (فَاتَّبِعْ قُرْاٰنَہٗ) میں اسی ترتیب سے اتباع کے عموم کا لزوم ہے جس ترتیب سے الفاظ کا ورود ہوا ہو۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد صفا اور مروہ کے بارے میں وارد ہوا ہے۔ حاضرین میں سے بعض نے پورا واقعہ درست طریقے سے نقل کر دیا اور بعض نے صرف سبب کے ذکر کو یاد رکھا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد (ابدؤا بما بدأ اللہ بہ) کو روایت کر دینے پر اکتفا کر لیا۔

اب ہمارے لیے یہ جائز نہیں کہ اسے دو الگ الگ روایت قرار دیں اور اسے دو الگ الگ

حالتوں کے اندر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ثابت کریں اِلّا یہ کہ کوئی دلالت موجود ہو جو اس کی موجب بن رہی ہو۔ نیز ہم بھی اسی چیز سے ابتدا کرتے ہیں جس کے ساتھ اللہ نے ابتدا کی ہے۔

ہمارے اور مخالفین کے درمیان بحث تو اس پر چل رہی ہے کہ الفاظ کے اندر جس چیز کے ساتھ ابتدا کی گئی ہو کیا فعل کے اندر بھی اللہ کی وہی مراد ہوتی ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ ہم یہ ثابت کر دیں کہ حکم کے اندر بھی ترتیب اللہ کی مراد ہے تاکہ ہم بھی اس کے ساتھ ابتدا کریں۔

قول باری (فَاتَّبِعْ قُرْاٰنَهٗ) کا بھی یہی جواب ہے۔ اس لیے کہ پڑھنے میں اتباع کا مفہوم یہ ہے کہ ہم قرآن کی ابتدا اس کی ترتیب، اس کے نظام اور تسلسل کے مطابق کریں۔ ہم پر یہ واجب ہے کہ ہم قرآن کے حکم کی جمع اور ترتیب وغیرہ کے سلسلے میں اس کی مراد و منشا کے مطابق ابتدا کریں۔

لیکن معترض جب ایسے امور میں ترتیب کو واجب کرتا ہے جن میں قرآن کی مراد ترتیب کی مقتضی نہیں ہوتی تو ایسا کر کے وہ (فَاتَّبِعْ قُرْاٰنَهٗ) پر عمل پیرا نہیں ہوتا۔ یاد رہے کہ لفظ کی ترتیب فعل کی ترتیب کو واجب نہیں کرتی۔

اگر یہ کہا جائے کہ قرآن تالیفِ الفاظ اور حکم دونوں کا نام ہے اس لیے ہم پر دونوں باتوں میں اس کی اتباع لازم ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ قرآن دراصل اس چیز کا نام ہے جس کی تلاوت کی جائے خواہ حکم ہو یا خبر اس لیے ہم پر تلاوت کے اندر اس کی اتباع واجب ہے۔

لیکن لفظ کی ترتیب کے مطابق فعل کی ترتیب مراد لینا تو اس کا مرجع دراصل وہ امر ہوتا ہے جو لغت اور زبان کا مقتضی ہو لیکن لغت میں لفظ کی ترتیب کے مطابق اس فعل کی ترتیب کا ایجاب نہیں ہوتا جس کے کرنے کا حکم دیا گیا ہو۔ آپ نہیں دیکھتے کہ قرآن مجید کا ایک بڑا حصہ احکام لے کر نازل ہوا پھر اس کے بعد دوسرے احکام بھی نازل ہوئے۔

لیکن تلاوت کی تقدیم نازل شدہ احکامات پر پہلے احکام کی تقدیم کی موجب نہیں بنی اور ہمیں یہ معلوم ہے کہ نظمِ قرآن اور سورتوں نیز آیتوں کی ترتیب میں کوئی تغیر و تبدل سرے سے جائز ہی نہیں لیکن یہ چیز ان آیات میں بیان کردہ احکامات میں اس ترتیب کی موجب نہیں ہے جو ترتیب ان آیات کی تلاوت کی ہے۔ اس وضاحت سے معترض کے سوال کا سقوط کھل کر سامنے آ گیا۔

اگر یہ کہا جائے کہ آپ نے حرفِ واؤ کے ذریعے ترتیب کا اثبات کیا ہے، اگر کوئی شخص

اپنی بیوی سے کہے" أنت طالق وطالق وطالق (تجھے طلاق، طلاق اور طلاق ہے) جبکہ ابھی دخول نہ ہوا ہو یعنی خلوت صحیحہ کا موقعہ میسر نہ آیا ہو تو اس صورت میں آپ پہلی طلاق کا اثبات کر دیتے ہیں اور پھر دوسری اور تیسری طلاق کو واقع نہیں کرتے۔

اس طرح آپ حرف واؤ کو لفظ کے حکم سے مطابق مرتب تسلیم کرتے ہیں اسی طرح قول باری (فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ) تا آخر آیت میں ان اعضا، کا نظام تلاوت کی ترتیب کے مطابق ایجاب ترتیب آپ پر لازم آتا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ طلاق کے مسئلے میں ہم نے معترض کی ذکر کردہ وجہ کی بنا پر کہ حرف واؤ ترتیب کا مقتضی ہے دوسری طلاق سے قبل پہلی واقع نہیں کی۔

ہم نے دوسری طلاق سے قبل پہلی طلاق صرف اس بنا پر واقع کی کہ شوہر نے یہ طلاق کسی شرط کے ساتھ مشروط کیے بغیر اور کسی وقت کی طرف اس کی نسبت کیے بغیر دی تھی۔ اس صورت میں دی گئی طلاق کا حکم یہ ہوتا ہے کہ وہ واقع ہو جاتی ہے اور اس میں کسی اور حالت کا انتظار نہیں کیا جاتا۔ جب پہلی طلاق واقع ہو گئی اور واقع بھی اس وجہ سے ہوئی کہ اس نے الفاظ میں اس کے ساتھ اتیدا کی تھی، پھر دوسری طلاق واقع کر دی تو یہ دوسری طلاق اس پر اس وقت واقع ہوئی جب وہ اس کی زوجیت سے نکل چکی تھی، اس لیے یہ دوسری طلاق اس پر واقع نہیں ہوئی۔

دوسری طرف قول باری (فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ) کے ذریعے چہرے کا دھونا بازو دھونے سے قبل واقع نہیں ہوا اور نہ ہی پاؤں کا دھونا سر کے مسح سے پہلے وجود میں آیا اس لیے کہ اعضائے وضو میں سے بعض کا دھو لینا بے فائدہ ہوتا ہے اور تمام اعضاء دھو لینے کے بعد ہی اسے کوئی حکم لاحق ہوتا ہے۔ اس طرح تمام اعضا کا ایک ساتھ دھو لینا لفظ کے حکم کے تحت واجب قرار پایا اس لیے لفظ ترتیب کا مقتضی نہیں ہوا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اگر شوہر پہلی، دوسری اور تیسری طلاق کو کسی شرط کے ساتھ مشروط کرتا اور یوں کہتا: " أنت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار" (تجھے طلاق، طلاق، طلاق اگر تو گھر میں داخل ہوئی) تو گھر میں داخلے کے بغیر ان میں سے کوئی طلاق واقع نہ ہوتی۔ اس لیے کہ شوہر نے ہر طلاق کے ساتھ دخول کی وہی شرط عائد کی تھی جو دوسری کے ساتھ لگائی تھی جس طرح اعضائے وضو میں سے ہر عضو کے دھونے کے ساتھ دوسرے اعضاء دھونے کی شرط لگی ہوئی ہے۔

اہل علم کا اس شخص کے متعلق کوئی اختلاف نہیں ہے جو اپنی بیوی سے کہے" ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق" (اگر تو اس گھر میں اور اس گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق)

عورت دوسرے گھر میں داخل ہوئی پھر پہلے گھر میں داخل ہوئی تو اسے طلاق ہو جائے گی اور شوہر کا "ھذہ وھذہ" کا قول اس بات کا موجب نہیں ہوگا کہ جس شرط کے ساتھ شوہر نے طلاق پڑ جانے کو مشروط کیا ہے اسے پورا کرنے کے لیے بیوی کا پہلے گھر میں پہلے داخل ہونا ضروری ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (لا یقبل اللہ صلوٰۃ احدکم حتی یسبغ الوضوء فیغسل وجھہ ثم یدیہ ثم یمسح راسہ ثم یغسل رجلیہ۔ اللہ تعالیٰ تم میں سے کسی کی نماز اس وقت تک قبول نہیں کرے گا جب تک وہ پوری طرح وضو نہ کرے، پہلے اپنا چہرہ دھوئے، پھر دونوں بازو پھر سر کا مسح کرے اور پھر پاؤں دھوئے) حرف ثُمَّ ترتیب کا مقتضی ہے اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس بات کا قائل یا تو جاہل ہے یا جان بوجھ کر کذب بیانی کر رہا ہے، میرا غالب گمان یہ ہے کہ قائل جان بوجھ کر کذب بیانی سے کام لے رہا ہے اس لیے کہ یہ روایت وہی ہے جسے علی بن یحییٰ بن خلاد نے اپنے والد اور انھوں نے اپنے چچا رفاعہ بن رافع سے نقل کی ہے۔

یہ حدیث کئی اور طرق سے بھی روایت ہوئی ہے، لیکن کسی ایک میں بھی معترض کی ذکر کردہ ترتیب مذکور نہیں ہے اور نہ ہی اعضائے وضو کو ایک دوسرے پر حرف ثُمَّ کے ذریعے عطف کیا گیا ہے۔ اس روایت میں زیادہ سے زیادہ جو بات کہی گئی ہے وہ یہ ہے (لیغسل وجھہ ویدیہ ویمسح براسہ ورجلیہ الی الکعبین۔

ایک سند کے واسطے سے روایت کے الفاظ یہ ہیں (حتی یضع الطھور مواضعہ) یہ الفاظ ترک ترتیب کے جواز کے مقتضی ہیں۔ جہاں تک اعضائے وضو کو حرف ثُمَّ کے ذریعے ایک دوسرے پر عطف کرنے کا تعلق ہے تو کسی نے بھی اس کی روایت نہیں کی ہے اور نہ ہی کسی ضعیف یا قوی سند کے واسطے یہ روایت ہوئی ہے۔

علاوہ ازیں اگر حدیث کے ذریعے یہ بات مروی بھی ہوتی تو اسے قرآن کے بالمقابل پیش کر کے اس کے ذریعے نص قرآنی میں اضافہ اور اس کے نسخ کا ایجاب جائز نہ ہوتا اس لیے کہ یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ قرآن میں ترتیب کا ایجاب نہیں ہے اس لیے خبر واحد کے ذریعے ترتیب کا اثبات ہمارے بیان کردہ اسباب کی بنا پر جائز نہیں ہوگا۔

غسلِ جنابت کا بیان

قولِ باری (فَاِنۡ كُنۡتُمۡ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوۡا، اگر تم جنابت کی حالت میں ہو تو اچھی طرح پاک ہو جاؤ)۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جنابت ایک شرعی اسم ہے جو غسل کے بغیر نماز کی ادائیگی، قرآن کی قرأت قرآن کو چھونے اور مسجد میں داخل ہونے سے اجتناب کے لزوم کے معنی ادا کرتا ہے جس شخص کو ان امور سے اجتناب کا حکم مل جائے گا اور غسل پر اس کا خاتمہ موقوف ہوگا اسے جنبی کہا جائے گا جنابت کی حالت اس وقت طاری ہوتی ہے جب مادۂ منویہ شہوت کے ساتھ کود کر خارج ہو یا کسی انسانی فرج یا دبر میں عضوِ تناسل کو داخل کیا گیا ہو، فاعل اور مفعول دونوں پر جنابت کی حالت طاری ہو جاتی ہے۔

اگرچہ حیض اور نفاس کی وجہ سے بھی ان باتوں کی ممانعت ہو جاتی ہے جن کی جنابت کی وجہ سے ہوتی ہے لیکن جنابت کا حکم اس لحاظ سے حیض اور نفاس کے حکم سے جدا ہوتا ہے کہ ان دونوں حالتوں کی موجودگی میں ہمبستری ممنوع ہوتی ہے اور جب تک یہ دونوں حالتیں موجود ہوں اس وقت تک غسل کرنے کے باوجود طہارت حاصل نہیں ہوتی جبکہ جنبی غسل کر کے پاک ہو جاتا ہے اور جنابت کی حالت اسے ہمبستری سے بھی نہیں روکتی۔

جنابت کی حالت والے کو جنبی کا نام اس لیے دیا گیا ہے کہ اس پر غسل کرنے تک درج بالا امور سے اجتناب کرنا لازم ہوتا ہے۔ غسل کر لے کا عمل اسے بہرحال پاک کر دیتا ہے۔ لفظ جنب اسم ہے اور اس کا اطلاق ایک پر اور جمع پر بھی ہوتا ہے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ اپنی ساخت کے لحاظ سے مصدر ہے جس طرح لوگ کہتے ہیں "رجل عدل" اور "قوم عدل" نیز "رجل زور" اور "قوم زور" جبکہ یہ لفظ زیارت سے ماخوذ ہے اس طرح لفظ جنب سے یہ افعال ماخوذ ہیں "اجنب الرجل، وتجنب واجتنب" "آدمی دور ہو گیا، اس نے پہلو بچایا، اس نے اجتناب کیا) اس کا مصدر "المجانبة" اور "الاجتناب" ہے آیت

ہیں جس جنابت کا ذکر ہے اس سے دوری اور اجتناب مراد ہے جیسا کہ ہم نے ذکر کیا ہے۔

قولِ باری ہے (وَالْجَارِ ذِی الْقُرْبٰی وَالْجَارِ الْجُنُبِ، اور پڑوسی رشتہ دار سے اور اجنبی ہمسایہ سے) یعنی ایسا ہمسایہ جو نسب کے لحاظ سے بعید ہو۔ اس طرح شریعت میں جنابت مذکورہ بالا امور سے اجتناب کے لزوم کے لیے اسم بن گیا جبکہ اس کے اصل معنی کسی چیز سے دور رہنے کے ہیں یہ صوم کے لفظ کی طرح ہے جو شریعت میں چند امور سے رکے رہنے کے لیے اسم بن گیا ہے۔

جبکہ لغت میں اس کے اصل معنی صرف امساک یعنی رکے رہنے کے ہیں۔ لیکن شریعت میں یہ لفظ اور اس کے نظائر دوسرے اسماء شرعی جنہیں لغوی معنوں سے شرعی معنوں کی طرف منتقل کر دیا گیا ہے، ان امور کے ساتھ مختص ہیں جن پر ان کا اطلاق سب کے علم میں ہے۔

اس لیے ان اسماء سے وہی معانی سمجھ میں آتے ہیں جن پر شریعت میں ان کے احکام کا استقرار عمل میں آچکا ہے اس لیے اللہ تعالیٰ نے اس شخص پر طہارت واجب کر دی ہے جس کے اندر جنابت کی علامت کا وجوب ہو جائے۔

چنانچہ ارشادِ باری ہے (وَاِنْ کُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوْا) ایک دوسری آیت میں ارشاد ہوا۔ (لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ وَاَنْتُمْ سُكٰرٰى حَتّٰى تَعْلَمُوْا مَا تَقُوْلُوْنَ وَلَا جُنُبًا اِلَّا عَابِرِیْ سَبِیْلٍ حَتّٰى تَغْتَسِلُوْا، جب تم نشے کی حالت میں ہو تو نماز کے قریب نہ جاؤ۔ نماز اس وقت پڑھنی چاہیے جب تم جانو کہ کیا کہہ رہے ہو اور اسی طرح جنابت کی حالت میں بھی نماز کے قریب نہ جاؤ جب تک کہ غسل نہ کر لو الّا یہ کہ راستے سے گذرتے ہو)۔

نیز فرمایا (وَیُنَزِّلُ عَلَیْكُمْ مَّآءً لِّیُطَهِّرَكُمْ بِهٖ وَیُذْهِبَ عَنْكُمْ رِجْزَ الشَّیْطٰنِ، اور تم پر پانی اتارتا ہے تاکہ اس کے ذریعے تمہیں پاک کر دے اور تم سے شیطان کی گندگی دور کر دے)۔

روایت ہے کہ لوگوں کو جنابت لاحق ہو گئی اللہ تعالیٰ نے بارش برسائی جس کے ذریعے انہوں نے احتلام کے اثر کو دور کر دیا۔ غسلِ جنابت میں جسم کے ہر اس حصے تک پانی پہنچانا فرض ہے جسے تطہیر کا حکم لاحق ہوتا ہے۔ اس لیے کہ قولِ باری (فَاطَّهَّرُوْا) میں عموم ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مسنون غسل کی کیفیت بیان فرمادی ہے۔ اس کی روایت ہمیں عبدالباقی بن قانع نے کی ہے۔ انہیں علی بن محمد بن عبدالملک نے، انہیں محمد بن مسدد نے، انہیں عبداللہ بن داؤد نے اعمش سے، انہوں نے سالم نے کریب سے، کریب نے بیان کیا کہ انہیں حضرت ابن عباسؓ نے اپنی خالہ حضرت میمونہؓ سے۔ وہ کہتی ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے غسلِ جنابت

کی خاطر پانی رکھا، آپ نے اپنے دائیں ہاتھ پر برتن کو ٹیڑھا کیا اور دو یا تین دفعہ اسے دھویا، پھر بائیں ہاتھ سے اپنی شرمگاہ پر پانی ڈالا، پھر زمین پر رگڑ کر دھویا، پھر کلی کی اور ناک میں پانی ڈالا اور اپنا چہرہ اور دونوں ہاتھ دھوئے۔ پھر اپنے سر اور جسم پر پانی بہایا، پھر اس جگہ سے ہٹ کر اپنے پیر دھو لیے، میں نے آپ کو تولیہ پکڑایا، آپ نے تولیہ نہیں لیا اور جسم سے پانی جھاڑنا شروع کر دیا۔

ہمارے اصحاب کے نزدیک بھی غسل جنابت کی یہی کیفیت ہے۔ غسل جنابت میں وضو فرض نہیں ہے۔ اس لیے کہ قول باری ہے (وَاِنْ کُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوْا) جب جنابت والا شخص غسل کر لیتا ہے تو پاک ہو جاتا ہے اور آیت کے حکم سے بھی عہدہ برآ ہو جاتا ہے۔ ارشاد باری ہے۔ (لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ وَاَنْتُمْ سُکٰرٰی) تا قول باری (وَلَا جُنُبًا اِلَّا عَابِرِیْ سَبِیْلٍ حَتّٰی تَغْتَسِلُوْا) اللہ تعالیٰ نے وضو کے بغیر غسل کی اباحت کر دی۔

اس لیے جو شخص غسل کے باوجود اس کی صحت کے لیے وضو کی شرط عائد کرے گا وہ آیت کے اندر ایسی بات کا اضافہ کر دے گا جو آیت کی جز نہیں ہے۔ اور یہ بات کسی طرح بھی درست نہیں ہوتی جیسا کہ ہم اس پر پچھلی مقامات میں روشنی ڈال آئے ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (وَاِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَکُمْ) تا آخر آیت۔ اس میں ان تمام لوگوں کے لیے عموم ہے جو نماز کے لیے اٹھیں۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جنابت والا انسان جب اپنا سارا جسم دھولے گا تو وہ اعضائے وضو کو بھی دھونے والا شمار ہوگا اور آیت کے حکم سے عہدہ برآ ہو جائے گا۔ وہ وضو کرنے والا نیز غسل کرنے والا کہلائے گا۔

اگر اس نے غسل سے پہلے الگ سے وضو نہ بھی کیا تو غسل کے اندر اس کا وضو بھی ہو گیا اس لیے غسل کی صورت وضو سے زیادہ عام ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے غسل سے پہلے وضو فرمایا تھا تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ آپ کا عمل استحباب پر دلالت کرتا ہے اور اس کی ترغیب دی گئی ہے اس لیے کہ آپ کا ظاہر فعل ایجاب کا مقتضی نہیں ہوتا۔

غسل جنابت میں کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کی فرضیت کے بارے میں فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد، زفر، لیث بن سعد اور سفیان ثوری کا قول ہے کہ اس غسل میں یہ دونوں باتیں فرض ہیں۔ امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے کہ یہ فرض نہیں ہیں۔

قولِ باری (وَاِنْ کُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوْا) جسم کے ان تمام حصوں کی تطہیر کے ایجاب کے لیے عموم ہے۔ جنہیں تطہیر کا حکم لاحق ہوتا ہے اس لیے ان میں سے کسی حصے کو چھوڑ دینا جائز نہیں ہوگا۔

اگر یہ کہا جائے کہ جو شخص کلی نہ کرے اور نہ ناک میں پانی ڈالے اور اس کے بغیر غسل کر لے وہ طہارت حاصل کرنے والا کہلائے گا اور آیت نے اس پر جو عمل فرض کیا تھا اسے پورا کرنے والا شمار ہوگا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس صورت میں وہ اپنے جسم کے بعض حصوں کو پاک کر لینے والا کہلائے گا پورے جسم کو پاک کرنے والا نہیں شمار ہوگا۔

جبکہ آیت کا عموم پورے جسم کی تطہیر کا مقتضی ہے۔ اس لیے جسم کے بعض حصوں کو پاک کر کے وہ لفظ کے عموم کے موجب پر عمل کرنے والا نہیں بنے گا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ قولِ باری (اُقْتُلُوا الْمُشْرِکِیْنَ، مشرکین کو قتل کر دو) تمام مشرکین کے لیے عموم ہے۔ اگرچہ مشرکین کا اسم صرف تین مشرکوں کو شامل ہے اس لیے کہ جمع کے اسم کا اطلاق کم از کم تین پر ہوتا ہے یہی کیفیت قولِ باری (فَاطَّهَّرُوْا) کی بھی ہے جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں۔ جس طرح یہ جائز نہیں کہ کوئی شخص مشرکین سے قتال کے سلسلے میں صرف تین مشرکوں سے نبرد آزما ہو جائے اور صرف تین میں ہی آیت کے حکم کو اس بنا پر منحصر سمجھے کہ مشرکین کا اسم جمع صرف تین کو ہی شامل ہوتا ہے۔

یہ اس لیے جائز نہیں کہ عموم تمام مشرکین کو شامل ہے۔ اسی طرح قولِ باری (فَاطَّهَّرُوْا) بھی پورے جسم کی طہارت کے لیے عموم ہے اس لیے جسم کے بعض حصوں پر اقتصار کر لینا جائز نہیں ہوگا۔

اگر یہ کہا جائے کہ قولِ باری (وَلَا جُنُبًا اِلَّا عَابِرِیْ سَبِیْلٍ حَتّٰی تَغْتَسِلُوْا) مضمضہ اور استنشاق کے بغیر غسل کے جواز کا مقتضی ہے کیونکہ اس طرح غسل کرنے والے پر مغتسل کے اسم کا اطلاق ہوتا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جب قولِ باری (فَاطَّهَّرُوْا) منہ اور ناک کے اندرونی حصوں کی تطہیر کا مقتضی ہے تو ہم پر یہ واجب ہے کہ ان دونوں آیتوں پر اس آیت کے تحت عمل پیرا ہوں جس کا حکم زیادہ عام اور جس کا فائدہ زیادہ وسیع ہو۔

یہ بات جائز نہیں کہ ان دونوں پر اس آیت کے تحت عمل کیا جائے جس کا حکم زیادہ خاص ہو اس لیے کہ اس صورت میں کسی دلالت کے بغیر تخصیص لازم آئے گی۔

آپ نہیں دیکھتے کہ جو شخص کلی کر لے اور ناک میں پانی ڈال لے وہ بھی مغتسل نہا لینے والا

کہلائے گا اس لیے پہلی آیت میں اغتسال کے ذکر سے دوسری آیت اِن کُنتُم جُنُباً فَاطَّهَّرُوا، کے مقتضیٰ کی نفی نہیں ہوتی۔

سنت کی جہت سے بھی اس پر دلالت ہوتی ہے۔ حارث بن وجیہ نے مالک بن دینار سے روایت کی ہے، انہوں نے محمد بن سیرین سے اور انہوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (تحت کل شعرۃ جنابۃ فبلوا الشعر وانقوا البشرۃ، ہر بال کے نیچے ناپاکی ہے اس لیے بالوں کو تر کرو اور جلد کی سطح کو صاف کرو)۔

حماد بن سلمہ نے عطا بن السائب سے روایت کی ہے، انہوں نے زاذان سے انہوں نے حضرت علیؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من ترک موضع شعرۃ من جنابۃ لم یغسلها فعل بها کذا وکذا من النار، جس شخص نے غسلِ جنابت کے اندر بال بھر جگہ بھی دھوئے بغیر چھوڑ دی ہو جہنم کی آگ میں اس جگہ کو فلاں فلاں سزا دی جائے گی حضرت علیؓ فرماتے ہیں: "یہی وجہ ہے کہ مجھے اپنے بالوں سے دشمنی ہو گئی ہے"۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انہیں احمد بن النضر بن بحر اور احمد بن عبداللہ بن سابور العمری نے، ان سب کو برکۃ بن محمد الحلبی نے، انہیں یوسف بن اسباط نے سفیان ثوری سے، انہوں نے خالد الحذاء سے، انہوں نے ابن سیرین سے، انہوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جنبی کے لیے تین مرتبہ کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا فرض قرار دیا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (تحت کل شعرۃ جنابۃ فبلوا الشعر وانقوا البشرۃ، دو وجوہ سے ہمارے قول پر دلالت کر رہا ہے۔ ایک تو یہ کہ ناک میں بال بھی ہوتے ہیں اور جلد بھی جبکہ منہ میں صرف جلد ہوتی ہے اس لیے حدیث ناک اور منہ کے اندرونی حصوں کو دھونے کے وجوب کی مقتضی ہے۔ حضرت علیؓ کی روایت بھی ناک کے اندرونی حصے کے دھونے کو واجب کرتی ہے اس لیے کہ ناک کے اندر بال ہوتے ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ آنکھ میں بھی تو بال ہوتے ہیں تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ایسا شاذ و نادر ہوتا ہے جبکہ حکم کا تعلق ان باتوں کے ساتھ ہوتا ہے جو زیادہ عام اور اکثر پیش آنے والی ہوں شاذ و نادر چیزوں کے ساتھ حکم کا تعلق نہیں ہوتا۔

علاوہ ازیں ہم نے اس حکم سے اجماع کی بنا پر آنکھوں کی تخصیص کر دی ہے۔ تاہم تخصیص کی وجہ دلالت پر بحث کرنا دراصل زیر بحث مسئلے سے باہر نکل جانے کے مترادف ہے۔

دوسری طرف جب تک تخصیص کی دلالت قائم نہیں ہو جاتی اس وقت تک حکم کا عموم اپنی جگہ محفوظ رہے گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضرت ابن عمرؓ غسلِ جنابت کرتے وقت اپنی آنکھوں میں پانی ڈالا کرتے تھے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ آپ کا فعل وجوب کے طور پر نہیں ہوتا تھا۔

طہارت کے معاملے میں آپ نے اپنے اوپر ایسے امور لازم کر رکھے تھے جنہیں خود واجب نہیں سمجھتے تھے اور اس معاملے میں تکلیفیں جھیلنے کے عادی تھے۔ مثلاً آپ ہر نماز کے لیے وضو کرتے تھے اور اسی طرح احتیاطاً بہت سے دوسرے افعال کرتے، وجوب کے طور پر نہیں کرتے تھے۔ یوسف بن اسباط کی جس روایت کا ہم نے ذکر کیا ہے وہ مضمضہ اور استنشاق کی فرضیت کے ایجاب پر نص ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اس روایت میں مذکور ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تین دفعہ کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کو فرض قرار دیا ہے جبکہ آپ اس کے قائل نہیں ہیں تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ظاہر حدیث تین دفعہ کی فرضیت کا مقتضی ہے لیکن دو دفعہ کی فرضیت کے سقوط پر دلالت قائم ہو چکی ہے اور لفظ کا حکم صرف ایک مرتبہ کے لیے باقی رہ گیا ہے۔

نظر اور قیاس کی جہت سے بھی اس پر اس طرح دلالت ہو رہی ہے کہ غسلِ جنابت میں جسم کے ان ظاہر و باطن حصوں کو دھونا فرض ہے جنہیں تطہیر کا حکم لاحق ہوتا ہے۔

اس کی وجہ وہ دلالت ہے جو اس بات کی مقتضی ہے کہ نہانے والے پر اپنے بالوں کی جڑوں میں پانی پہنچانا فرض ہے اس لیے کہ نجاست لگنے کی صورت میں انہیں بھی تطہیر کا حکم لاحق ہوتا ہے۔ اس علت کی بنا پر منہ اور ناک کے داخلی حصوں کی تطہیر بھی نہانے والے پر لازم ہو گی۔

اگر یہ کہا جائے کہ اس علت کی بنا پر آنکھوں کے اندرونی حصے کی تطہیر بھی ضروری ہو گی تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر آنکھوں کے اندرونی حصے کو نجاست لگ جائے تو اس کی تطہیر لازم نہیں ہوتی۔ ابوالحسن اسی طرح کہا کرتے تھے نیز آنکھوں کے داخلی حصے میں بشرہ یعنی چمڑی اور جلد نہیں ہوتی جبکہ جنابت میں جلد کی تطہیر ضروری ہوتی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب آنکھوں کا داخلی حصہ آنکھوں کا باطن ہے اور غسلِ جنابت میں اس کی تطہیر ضروری نہیں ہوتی تو اس سے یہ لازم ہو گیا کہ منہ اور ناک کے اندرونی حصوں کی تطہیر بھی ضروری اور فرض قرار نہ دی جائے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ آنکھوں کا داخلی حصہ آنکھوں کا باطن کہاں سے بن گیا۔ اگر معترض باطن سے وہ حصہ مراد لینا ہو جس پر دو پلکیں بند ہوتی ہیں تو یہ بات بغلوں کی صورت میں بھی پائی جاتی ہے اس لیے بغل کا حصہ وہ ہوتا ہے جس پر بازو جسم کے بالمقابل حصے سے چپکا ہوا ہوتا ہے۔ اور غسل جنابت میں ان کی تطہیر کے لزوم میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔

ہم نے غسل جنابت میں مضمضہ اور استنشاق کو واجب قرار دیا ہے۔ اس سے ہم پر وضو میں بھی ان کے ایجاب کا لزوم عائد نہیں ہوتا اس کی وجہ یہ ہے کہ ایجاب وضو کی آیت صرف چہرہ دھونے کی مقتضی ہے اور چہرہ اس حصے کو کہتے ہیں جو تمہارے سامنے آتا ہو اس لیے چہرہ دھونے کا حکم منہ اور ناک کے اندرونی حصوں کو شامل نہیں ہے۔

جبکہ غسل جنابت کی آیت نے پورے جسم کی تطہیر لازم کر دی ہے اور اس میں کوئی تخصیص نہیں کی ہے اس لیے ہم نے ان دونوں آیتوں پر اسی طرح عمل کیا جس طرح یہ وارد ہوئی تھیں۔

نظر اور قیاس کی جہت سے ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ وضو میں ظاہر کا دھونا فرض ہے۔ باطن کا نہیں اس کی دلالت یہ ہے کہ وضو میں ہم پر بالوں کی جڑوں تک پانی پہنچانا لازم نہیں ہوتا اس لیے منہ اور ناک کے اندرونی حصوں کی تطہیر لازم نہیں۔ جبکہ جنابت میں بشرہ یعنی چمڑی اور جلد کے باطن کی تطہیر بھی ضروری ہوتی ہے۔ اس کی بنیاد اس دلالت پر ہے کہ اس پر بالوں کی جڑوں تک پانی پہنچانا لازم ہوتا ہے۔

اس بنیاد پر ہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول (عشر من الفطرۃ خمس فی الرأس وخمس فی البدن، دس باتیں سنت میں سے ہیں، پانچ سر میں اور بقیہ پانچ پورے جسم میں ہیں) کی تاویل کرتے ہیں۔ آپ نے سر والی پانچ باتوں میں مضمضہ اور استنشاق کا ذکر کیا ہے، ہم اس قول کو طہارت صغریٰ یعنی وضو میں اس پر محمول کرتے ہیں کہ یہ مسنون ہیں اور وضو اور غسل جنابت کے درمیان اسی بنا پر فرق کرتے ہیں۔ واللہ اعلم۔

تیمم کا بیان

قولِ باری ہے (وَاِنْ کُنْتُمْ مَرْضٰی اَوْ عَلٰی سَفَرٍ اَوْ جَآءَ اَحَدٌ مِّنْکُمْ مِّنَ الْغَآئِطِ اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوْا مَآءً فَتَیَمَّمُوْا صَعِیْدًا طَیِّبًا، اور اگر تم بیمار ہو یا سفر میں ہو یا تم میں سے کوئی رفع حاجت سے آیا ہو یا تم نے عورتوں کا لمس کیا ہو تو پاک مٹی سے تیمم کر لو)۔

یہ آیت اس مریض کے حکم پر جسے پانی استعمال کرنے کی صورت میں نقصان کا اندیشہ ہو اور اس مسافر کے حکم پر مشتمل ہے جسے پانی نہ ملے اور جنابت یا حدث لاحق ہو جائے۔ اس لیے کہ قولِ باری (اَوْ جَآءَ اَحَدٌ مِّنْکُمْ مِّنَ الْغَآئِطِ) میں حدث کے حکم کا بیان ہے کیونکہ غائط پست زمین کا نام ہے جہاں لوگ رفع حاجت کے لیے جاتے تھے۔

اس لیے یہ لفظ حدث سے کنایہ ہوگا اور قولِ باری (اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ) پانی نہ ملنے کی صورت میں جنابت کے حکم کو بیان کرتا ہے، انشاء اللہ ہم اس استدلال پر مزید روشنی ڈالیں گے۔

ظاہر قولِ باری (اِنْ کُنْتُمْ مَّرْضٰی) اپنے عموم کی بنا پر تمام مریضوں کے لیے تیمم کی اباحت پر دلالت کرتا اگر بعض مریض مراد لینے پر دلالت قائم نہ ہو جاتی چنانچہ حضرت ابن عباسؓ اور تابعین کی ایک جماعت سے مروی ہے کہ اس سے چیچک میں مبتلا مریض اور ایسے مریض مراد ہیں جن کے لیے پانی کا استعمال نقصان دہ ہوتا ہے۔

تاہم اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جس مریض کو پانی کا استعمال نقصان نہ پہنچائے پانی کی موجودگی میں اس کے لئے تیمم مباح اور جائز نہیں ہے۔ مریض کے لیے تیمم کی اباحت اس مفہوم کو متضمن نہیں ہے کہ پانی موجود نہ ہو بلکہ اس مفہوم کو متضمن ہے کہ پانی کے استعمال سے اسے ضرر پہنچنے کا اندیشہ ہو جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ (وَاِنْ کُنْتُمْ مَّرْضٰی اَوْ عَلٰی سَفَرٍ اَوْ جَآءَ اَحَدٌ مِّنْکُمْ مِّنَ الْغَآئِطِ اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ

فَلَمْ تَجِدُوْا مَآءً فَتَيَمَّمُوْا)۔

اللہ تعالیٰ نے پانی کی عدم موجودگی کی شرط لگائے بغیر مریض کے لیے تیمم کی اباحت کردی، پانی کی عدم موجودگی دراصل مسافر کے لیے شرط ہے مریض کے لیے نہیں۔ اس لیے کہ اگر پانی کی عدم موجودگی کو مریض کے لیے تیمم کی اباحت کی شرط قرار دی جائے تو اس کے نتیجے میں مریض کے ذکر کا فائدہ ساقط ہو جائے گا اس لیے کہ اگر پانی کی عدم موجودگی مریض اور مسافر کے لیے تیمم کی اباحت اور نماز کے جواز کی علت ہوتی تو پانی کی عدم موجودگی کے ذکر کے ساتھ مریض کے ذکر کا کوئی فائدہ نہ ہوتا کیونکہ تیمم کی اباحت اور اس کی ممانعت کے سلسلے میں بیماری کو کوئی دخل نہ ہوتا اس لیے کہ تیمم کی اباحت کا حکم اس صورت میں پانی کی غیر موجودگی کے ساتھ متعلق ہوتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب پانی کی عدم موجودگی کے ساتھ سفر کی حالت کا ذکر جائز ہو گیا اگرچہ تیمم کے حکم کا تعلق سفر کے ساتھ نہیں بلکہ پانی کی عدم موجودگی کے ساتھ ہے اس لیے کہ مسافر کو پانی ملنے کی صورت میں تیمم کرنا جائز نہیں ہوتا تو اس میں پھر کوئی امتناع نہیں کہ مریض کے لیے تیمم کی اباحت پانی کی عدم موجودگی کی حالت پر موقوف کر دی جائے گی۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا مسافر کا صرف اس لیے ذکر ہوا کہ عام حالات اور اکثر اوقات کے اندر سفر میں پانی معدوم ہوتا ہے۔ اس لیے سفر کا ذکر دراصل اس حالت کا اظہار ہے جس میں اکثر اوقات اور عام حالات میں پانی موجود نہیں ہوتا۔

جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے (لا قطع فی التمر حتی یاویہ الجرین، جب تک درخت کا پھل کھلیان میں نہ پہنچ جائے اس وقت تک اسے چرانے پر ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ آپ کے ارشاد کا مقصد یہ نہیں ہے کہ اگر یہی پھل کسی کوٹھڑی یا مکان کے احاطے میں رکھ دیئے جائیں تو ان کا حکم بھی یہی ہو گا۔

بلکہ آپ کا مقصد یہ ہے کہ درخت میں لگے ہوئے پھل پختگی کی حالت کو پہنچ جائیں، کھانے کے قابل ہو جائیں اور جلد خراب نہ ہو سکتے ہوں اور پھر وہ محفوظ مقام پر پہنچا دیئے جائیں۔ کھلیان ان کے لیے محفوظ مقام ہوتا ہے اس لیے آپ نے اس کا ذکر کر دیا۔ یا جس طرح آپ کا یہ ارشاد ہے (فی خمس وعشرین بنت مخاض، پچیس اونٹوں کی زکوٰۃ میں ایک بنت مخاض دی جائے گی) آپ کی اس سے یہ مراد نہیں ہے کہ اونٹنی کا جو مادہ بچہ زکوٰۃ میں دیا جائے اس کی ماں کو درد زہ ہوا اور وہ بچہ جننے والی ہو بلکہ اس سے آپ کی مراد یہ ہے کہ اس مادہ بچے کا ایک سال پورا

ہو چکا ہو اور اس وقت وہ دوسرے سال میں ہو۔

چونکہ عام حالات میں دوسرے سال کے دوران اس بچے کی ماں دوسرا بچہ جننے والی ہوتی ہے اس لیے آپ نے بنت مخاض کے لفظ سے اس کی تعبیر کی۔ اسی طرح زیر بحث آیت میں پانی کی غیر موجودگی کے ساتھ مسافر کے ذکر کا دہ فائدہ ہے جس کی طرف ہم نے درج بالا سطور میں اشارہ کیا ہے۔ مریض کے ساتھ یہ بات نہیں ہوتی کیونکہ پانی کی عدم موجودگی کا اس کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ اس لیے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ اس سے مراد وہ ضرر اور نقصان ہے جو پانی کے استعمال کی وجہ سے مریض کو پہنچ سکتا ہے۔

آیت کے لفظ کا عموم مریض کے لیئے ہر حالت میں تیمم کے جواز کا متقضی ہوتا۔ اگر سلف سے یہ مروی نہ ہوتا اور اس پر فقہاء کا اختلاف نہ ہوتا کہ ایسی بیماری جس کے ہوتے ہوئے پانی کا استعمال نقصان دہ نہیں ہوتا، اس میں مریض کے لیے تیمم جائز نہیں ہوتا ہے ۔اسی بنا پر امام ابوحنیفہ اور امام محمد کا قول ہے کہ جس شخص کو غسل کرنے کی صورت میں ٹھنڈ لگ جانے کا خدشہ ہو اسے تیمم کر لینا جائز ہے۔ کیونکہ ایسے شخص کو ضرر پہنچنے کا اندیشہ ہوتا ہے۔

حضرت عمرو بن العاصؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے پانی موجود ہونے کے باوجود ٹھنڈ لگ جانے کے خدشے کے پیش نظر تیمم کر لیا تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ان کے اس فعل کو جائز قرار دیا تھا اور اس کی تردید نہیں فرمائی تھی۔ فقہاء اس پر متفق ہیں کہ سفر کی حالت میں ٹھنڈ لگ جانے کے اندیشے کے پیش نظر پانی موجود ہونے کے باوجود مسافر کو تیمم کر لینے کی اجازت ہے۔

اس لیے قیام کی حالت میں بھی اسی حکم کا ہونا واجب ہے، کیونکہ اس حالت میں بھی وہ علت موجود ہوتی ہے۔ جو سفر کی حالت میں تیمم کی اباحت کا سبب بنتی ہے۔ اور جس طرح سفر اور حضر کے اندر بیماری کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہوتا اسی طرح ٹھنڈ کی وجہ سے پانی کے استعمال کی صورت میں ضرر پہنچنے کے اندیشے کا بھی یہی حکم ہونا چاہیئے۔

قول باری (اَوْ جَآءَ اَحَدٌ مِّنْکُمْ مِّنَ الْغَآئِطِ) میں حرف اَوْ حرف واؤ کے معنوں میں ہے۔ عبارت کی ترتیب کچھ اس طرح ہوگی" وان کنتم مرضیٰ او علی سفر وجاء احد منکم من الغائط" (اور اگر تم بیمار ہو یا سفر کی حالت میں ہو اور تم میں سے کوئی رفع حاجت کر کے آیا ہو) یہ بات مریض اور مسافر کی طرف راجع ہوگی جس وقت انہیں حدث لاحق ہو گیا ہو اور نماز کا وقت بھی آپہنچا ہو۔

ہم نے قول باری (اَوْ جَآءَ اَحَدٌ مِّنْکُمْ مِّنَ الْغَآئِطِ) میں حرف اَوْ کو حرف واؤ کے معنوں

بیں اس لیے لیا ہے کہ اگر یہ معنی نہ لیے جائیں تو رفع حاجت سے آنے والا شخص مریض اور مسافر کے علاوہ تیسرا شخص ہوگا۔ اس صورت میں مریض اور مسافر پر وجوب طہارت کا تعلق حدث نہیں ہوگا جبکہ یہ بات معلوم ہے کہ مریض اور مسافر کو تیمم کا حکم صرف اس وقت ملتا ہے جب انہیں حدث لاحق ہو چکا ہو۔

اس بنا پر یہ ضروری ہے کہ قولِ باری (اَوْ جَآءَ) "وجاء احد منکم" کے معنی میں لیا جائے۔ جس طرح یہ قولِ باری ہے (وَاَرْسَلْنٰہُ اِلٰی مِائَۃِ اَلْفٍ اَوْ یَزِیْدُوْنَ، اور ہم نے اسے ایک لاکھ یا اس سے زائد کی طرف رسول بنا کر بھیجا) یہاں لفظ اَوْ حرف واؤ کے معنوں میں ہے یعنی "وَیَزِیْدُوْنَ"۔

اسی طرح قولِ باری ہے (اِنْ یَّکُنْ غَنِیًّا اَوْ فَقِیْرًا فَاللّٰہُ اَوْلٰی بِھِمَا، اگر وہ غنی یا فقیر ہو تو اللہ ان کا تم سے بڑھ کر خیال رکھنے والا ہے) اس کے معنی ہیں "غَنِیًّا وَّ فَقِیْرًا"۔

قولِ باری ہے (اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوْا مَآءً فَتَیَمَّمُوْا صَعِیْدًا طَیِّبًا) آیت میں ذکر شدہ لفظ ملامست کے معنی کے تعین میں سلف کے درمیان اختلاف رائے ہے حضرت علیؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابو موسیٰؓ، حسن بصری، عبیدہ اور شعبی کا قول ہے کہ یہ لفظ جماع اور ہمبستری سے کنایہ ہے۔ یہ حضرات اس شخص پر وضو لازم نہیں کرتے جو اپنی بیوی کو لمس کر لیتا ہے۔ حضرت عمرؓ اور حضرت ابن مسعودؓ کے نزدیک اس سے لمس بالید یعنی ہاتھ لگانا مراد ہے یہ دونوں حضرات عورت کو ہاتھ لگانے پر وضو واجب کر دیتے تھے اور جنبی کے لیے تیمم کے قائل نہیں تھے۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ صحابہ میں سے جو حضرات ملامست سے جماع مراد لیتے ہیں وہ عورت کو ہاتھ لگانے پر وضو واجب نہیں کرتے اور جو حضرات اس سے ہاتھ لگانا مراد لیتے ہیں وہ عورت کو ہاتھ لگانے پر وضو واجب کر دیتے ہیں اور جنابت کی حالت میں تیمم کے قائل نہیں ہیں۔

اس بارے میں فقہاء کے درمیان بھی اختلاف رائے ہے، امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف امام محمد، زفر، سفیان ثوری اور اوزاعی کا قول ہے کہ مسّ مرأۃ یعنی عورت کو ہاتھ لگانے پر وضو واجب نہیں ہوتا خواہ شہوت کے تحت ہاتھ لگایا گیا ہو یا شہوت کے بغیر۔ امام مالک کا قول ہے کہ شہوت کے تحت لذت اندوزی کی خاطر ہاتھ لگانے پر وضو واجب ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر بیوی سے یہ کہے گا کہ میرے بالوں کو طلاق تو بیوی پر طلاق واقع ہو جائے گی۔

حسن بن صالح کا قول ہے کہ اگر کسی نے شہوت میں آکر اپنی بیوی کا بوسہ لے لیا تو اس پر وضو واجب ہوگا۔ اگر اس نے شہوت کے بغیر ایسا کیا ہو تو اس پر وضو لازم نہیں ہوگا لیث بن سعد کا قول ہے اگر شوہر نے لذت اندوزی کی خاطر کپڑوں کے اوپر سے بھی بیوی کو مس کر لیا ہو تو اس پر وضو کرنا لازم ہوگا۔ امام شافعی کا قول ہے کہ اگر کسی نے عورت کے جسم کو ہاتھ لگا دیا ہو تو اس پر وضو لازم ہو جائے گا خواہ اس نے یہ کام شہوت میں آکر کیا ہو یا شہوت کے بغیر کیا ہو۔

اس بات کی دلیل کہ عورت کو ہاتھ لگانا خواہ جس صورت میں بھی ہو حدث کا موجب نہیں ہوتا، وہ روایت ہے جس کی راوی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا ہیں اور مختلف طرق سے یہ روایت منقول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی بعض ازواج کی تقبیل کی پھر وضو کئے بغیر نماز ادا کر لی جس طرح یہ مروی ہے کہ آپ روزے کی حالت میں بھی ازواج مطہرات کی تقبیل کر لیتے تھے۔

یہ دونوں باتیں ایک ہی روایت میں منقول ہیں اس لیے اسے اس معنی پر محمول کرنا درست نہیں ہے کہ آپ اپنی بعض ازواج کی دوپٹے یا لباس کے اوپر سے تقبیل کر لیتے تھے۔ اس کی دو وجوہ ہیں۔ ایک تو یہ کہ دلالت کے بغیر لفظ کو مجازی معنی پر محمول کرنا جائز نہیں ہوتا اس لیے کہ اس لفظ کے حقیقی معنی تو یہ ہیں کہ جب آپ نے تقبیل کی ہوگی تو جلد سے مس ہوا ہوگا۔

ہمارے مخالف نے جس تقبیل کی بات کی ہے وہ دوپٹے کی تقبیل ہو سکتی ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ پھر اس بات کو نقل کرنے کا کوئی فائدہ نہیں نیز یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کی ازواج مطہرات کے درمیان کوئی خفگی یا نفرت وغیرہ تو نہیں تھی کہ وہ آپ سے پردے میں رہتی ہوں اور آپ صرف ان کی اوڑھنیوں کا لمس کر پاتے ہوں۔

حضرت عائشہ کی روایت ہے آپ فرماتی ہیں "میں نے ایک رات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ہاتھ سے تلاش کیا تو میرا ہاتھ آپ کے تلوے پر پڑا آپ اس وقت سجدے میں تھے اور یہ دعا مانگ رہے تھے (اعوذ بعفوك من عقوبتك وبرضاك من سخطك، اے اللہ میں تیری سزا سے تیرے عفو اور تیری ناراضگی سے تیری رضا کی پناہ میں آتا ہوں)" اگر حضرت عائشہ کا ہاتھ لگ جانے کی وجہ سے آپ کو حدث لاحق ہو جاتا تو آپ اپنا سجدہ جاری نہ رکھتے۔ اس لیے کہ حدث لاحق ہونے کی صورت میں سجدے کی حالت میں آپ کا باقی رہنا نہیں ہوتا۔

حضرت ابو قتادہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم امامہ بنت العاص کو اٹھائے ہوئے نماز پڑھ رہے تھے، آپ جب سجدے میں جاتے تو بچی کو زمین پر بٹھا دیتے اور جب

سجدے سے فارغ ہوتے تو اسے اٹھا لیتے۔ ظاہر ہے کہ نماز کے دوران آپ کا ہاتھ ضرور بچی کے جسم سے لگتا ہوگا اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ عورت کو ہاتھ لگانے سے حدث لاحق نہیں ہوتا۔ یہ روایات ان لوگوں پر حجت ہیں جو لمس کو حدث قرار دیتے ہیں خواہ یہ لمس شہوت کے تحت ہو یا شہوت کے بغیر ہو۔

ان روایات سے ان لوگوں کے خلاف استدلال نہیں کیا جا سکتا جن کے نزدیک شہوت کے تحت لمس کا اعتبار ہے۔ اس لیے کہ یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کی حکایت ہے اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ نہیں بتایا کہ یہ لمس شہوت کے تحت ہوا تھا۔ امامہ کو آپ کا لمس تو یقیناً شہوت کے تحت نہیں ہوا تھا۔

ان دونوں گروہوں کے خلاف جو چیز بطور حجت پیش کی جا سکتی ہے وہ یہ ہے کہ عورتوں کو شہوت کے تحت لمس کرنا عموم بلوی کی شکل میں تھا یعنی اکثر و بیشتر صورتوں میں شہوت کے تحت ہی عورتوں کا لمس کیا جاتا تھا اور یہ بات پیشاب پاخانے وغیرہ کے عموم بلوی سے بھی زیادہ عام تھی اگر لمس حدث کا سبب ہوتا جس طرح پیشاب پاخانے کی صورت میں حدث لاحق ہو جاتا ہے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم امت کو اس کی اطلاع دیئے بغیر نہ رہتے کیونکہ عوام الناس کو اکثر یہ صورت پیش آتی تھی اور لوگوں کو اس کے حکم کے متعلق بتا دینا ایک عام ضرورت تھی۔ اس جیسے معاملہ میں یہ طریق کار بالکل درست نہیں ہوتا کہ کچھ لوگوں کو اس کے حکم سے واقف کرانے پر اقتصار کر لیا جاتا اور دوسروں کو اس سے ناواقف رکھا جاتا۔

اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے اس بارے میں کوئی ہدایت اور رہنمائی ہوتی تو صحابہ کرام عمومی طور پر اس سے واقف ہوتے جب صحابہ کی ایک جماعت سے جن کا ہم نے ذکر کیا ہے یہ مروی ہے کہ لمس کی بنا پر وضو واجب نہیں ہوتا تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوتی ہے کہ اس بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے کوئی اطلاع یا ہدایت نہیں دی گئی تھی اور اس سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ عورت کو لمس کرنے کی بنا پر وضو واجب نہیں ہوتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ آپ پر بھی اس جیسی بات لازم آتی ہے۔ آپ کا مخالف کہہ سکتا ہے اگر لمس میں وضو واجب نہ ہوتا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے سب کو اس کی اطلاع دے دی جاتی کہ اس سے وضو واجب نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ اس معاملے میں عموم بلوی تھا یعنی عام طور پر لوگوں کو اس سے سابقہ پڑتا تھا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا لمس کی بنا پر وضو کی نفی کرنے

کے لیے یہ بات یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے اس کی اطلاع ضروری نہیں تھی جس طرح وضو کے اثبات کے لیے یہ ضروری تھی۔ یہ اس لیے کہ یہ بات معلوم ہے کہ اصل کے لحاظ سے لمس کی بنا پر وضو واجب نہیں تھا اس لیے ممکن ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو اس بات پر رہنے دیا ہو جوان کے علم میں تھی یعنی لمس کی بنا پر وضو کا وجوب نہیں ہوتا۔

جب اللہ تعالیٰ نے لمس میں ایجاب وضو کا حکم دے دیا تو اب یہ بات درست نہیں رہی کہ آپ لوگوں کو اس کی اطلاع دیتے بغیر رہ جاتے جبکہ آپ کو اس کا علم تھا کہ لوگوں کا اس بارے میں یہ رویہ ہے کہ وہ وضو کے ایجاب کی نفی کے قائل ہیں اگر آپ انہیں اس کی اطلاع نہ دیتے تو اس سے بات لازم آتی کہ لوگوں کو اس چیز پر قائم رہنے دیا جائے جو اس امر کے خلاف ہے جس کا انہیں حکم دیا گیا ہے۔

لیکن جب ہم اجلّ صحابہ کرام کو دیکھتے ہیں کہ انہیں یہ معلوم نہیں کہ عورت کو چھونے سے وضو لازم ہو جاتا ہے تو اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ دراصل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے اس بارے میں کوئی ہدایت نہیں دی گئی تھی۔

اگر کہا جائے کہ یہ ممکن ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے اگر اس بارے میں کوئی ہدایت نہیں دی گئی تو ہم ظاہر قولِ باری (اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ) پر اکتفار کرلیں اس لیے کہ اس کے حقیقی معنی ہاتھ یا جسم کا کوئی حصہ لگانے کے ہیں اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ آیت میں دونوں معنوں میں سے کسی ایک پر نص نہیں ہے اس لیے کہ اس میں لمس اور ہمبستری دونوں معنوں کا احتمال ہے۔

یہی وجہ ہے کہ ملامست کے معنی کے متعلق سلف میں اختلافِ رائے پیدا ہو گیا اور یہ معلوم کرنے کے لیے اجتہاد کی گنجائش نکل آئی کہ کون سے معنی مراد ہیں۔ اس لیے یہ بات واضح ہو گئی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے وضو کے ایجاب کے سلسلے میں کوئی ہدایت نہیں دی گئی جبکہ لوگوں کو عام طور پر اس ہدایت کی ضرورت تھی۔ نیز حضرت علیؓ، حضرت ابن عباس اور حضرت ابو موسیٰؓ کی تاویل کے مطابق ملامست سے مراد جماع یعنی ہمبستری ہے اور حضرت عمرؓ نیز حضرت ابن مسعودؓ کی تاویل کے مطابق اس سے لمس بالیدُ مراد ہے۔

ان روایتوں کے مطابق اس لفظ میں دونوں معنوں کا احتمال موجود ہے۔ دوسری طرف جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت ہوئی کہ آپ نے بعض ازواج کی تقبیل کی اور پھر وضو

سے کیے بغیر نماز ادا کرلی تو اس لفظ سے اللہ کی مراد کی وضاحت ہوگئی۔

ایک اور وجہ کی بنا پر بھی یہ دلالت ہورہی ہے کہ ملامست سے ہمبستری مراد ہے وہ یہ کہ ملامست کے حقیقی معنی اگرچہ لمس بالید ہیں لیکن اس کی نسبت عورتوں کی طرف کی گئی ہے تو اس سے جماع کے معنی مراد لینا واجب ہوگیا جس طرح وطی کے حقیقی معنی قدموں سے چلنے کے ہیں لیکن جب اس لفظ کی نسبت عورتوں کی طرف جائے تو اس سے جماع کے سوا اور کوئی مفہوم اخذ نہیں کیا جاسکتا ملامست کے سلسلے میں بھی یہی بات ہے۔

اس کی نظیر یہ قول باری ہے (وَاِنْ طَلَّقْتُمُوْهُنَّ مِنْ قَبْلِ اَنْ تَمَسُّوْهُنَّ ، اگر تم اپنی بیویوں کو ہاتھ لگانے سے پہلے طلاق دے دو) اس سے مراد یہ کہ ہمبستری کرنے سے پہلے انہیں طلاق دے دو۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے جنبی کو تیمم کرنے کا حکم دینا ان روایات سے ثابت ہے جو استفاضہ کی حد تک پہنچی ہیں۔

جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے کوئی ایسا حکم وارد ہوجائے جس پر آیت میں موجود لفظ مشتمل ہو تو پھر ضروری ہوجاتا ہے کہ اس سلسلے میں آپ سے صادر ہونے والا فعل بھی کتاب اللہ کی بنا پر صادر ہونے والا فعل تسلیم کرلیا جائے۔ جس طرح آپ نے جب چور کا ہاتھ کاٹ دیا اور کتاب اللہ میں بھی ایسا لفظ موجود تھا جو ہاتھ کاٹنے کا مقتضی تھا تو اس عمل کے متعلق یہی سمجھا جائے گا کہ آپ نے آیت کی بنا پر ایسا کیا تھا۔

اسی طرح شریعت کے وہ تمام احکامات ہیں جن پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عمل کیا اور ظاہر کتاب بھی ان احکامات کو متضمن تھا۔ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ ملامست سے ہمبستری مراد ہے تو اس سے لمس بالید کا مفہوم منتفی ہوگیا جس کی کئی وجوہ ہیں۔ ایک تو یہ کہ سلف کا شروع سے ہی اس پر اتفاق ہے کہ اس سے دونوں معنوں میں سے ایک مراد ہے۔ اس لیے کہ حضرت علیؓ، حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابوموسیٰؓ نے جب اس لفظ کی تفسیر جماع سے کی تو ان حضرات نے لمس بالید سے نقض وضو کو واجب نہیں کیا۔

دوسری طرف حضرت عمرؓ اور حضرت ابن مسعودؓ نے جب اس کی تفسیر لمس بالید سے کی تو انہوں نے جنبی کے لیے تیمم کو جائز قرار نہیں دیا اس طرح تمام حضرات اس بات پر متفق ہو گئے کہ اس لفظ سے ان دونوں معنوں میں سے ایک مراد ہے۔ اب جو شخص اس لفظ سے ان دونوں معنوں کے مراد ہونے کا قائل ہوگا وہ اتفاق صحابہ کے دائرے سے خارج ہوجائے گا۔

نیز وہ صحابہ کرام کے اس اجماع کی مخالفت کا مرتکب ہوگا کہ اس لفظ سے دونوں معنوں میں سے ایک مراد ہے۔

حضرت ابن عمرؓ سے جو یہ مروی ہے کہ شوہر کا اپنی بیوی کی تقبیل ملامست کی ایک صورت ہے وہ اس پر دلالت نہیں کرتا کہ آپ دونوں معنوں کے قائل تھے اور آیت سے دونوں معنی مراد لیتے تھے بلکہ اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اس سلسلے میں آپ کا مسلک بھی وہی تھا جو حضرت عمرؓ اور حضرت ابن مسعودؓ کا تھا۔ اس روایت میں تو یہ بات بتائی گئی ہے کہ لمس صرف لمس بالید تک محدود نہیں ہے، لمس تقبیل کے علاوہ ہم آغوشی اور ہم بستری وغیرہ کے ذریعے بھی ہو سکتا ہے۔

ایک اور وجہ سے بھی یہ دلالت ہو رہی ہے کہ آیت سے دونوں معنی مراد لینا درست نہیں ہے وہ یہ کہ ہمارے مخالفین کے نزدیک لمس بالید صرف وضو کا موجب ہوتا ہے اور جماع غسل کا موجب، لیکن ایک ہی عموم کے ساتھ دو مختلف حکموں کا متعلق ہو جانا جائز نہیں ہوتا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ قول باری (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَۃُ) کے لفظ میں عموم ہے۔ اس لیے یہ جائز نہیں کہ اس کے ایسے دو چور آجائیں جن میں سے ایک کا ہاتھ دس درہم کی مقدار چیز چرانے پر قطع کر دیا جائے اور دوسرے کا ہاتھ پانچ درہم کی مقدار چرانے پر کاٹا جائے۔ جب ہماری وضاحت کی روشنی میں یہ بات ثابت ہو گئی کہ آیت میں جماع مراد ہے۔ اور یہ غسل کی موجب ہے تو اب اس مفہوم میں لمس بالید کا دخول منتفی ہو گیا۔

اگر یہ کہا جائے کہ لفظ سے لمس بالید اور جماع مراد لینے کی صورت میں لفظ کے موجب کے حکم میں کوئی فرق نہیں پڑے گا۔ اس لیے کہ ان دونوں صورتوں میں تیمم کا وجوب ہوتا ہے جس کا ذکر آیت میں آیا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ تیمم تو ایک بدل اور متبادل صورت ہے اور اصل پانی کے ذریعے حاصل ہونے والی طہارت ہے۔

اب یہ بات محال ہے کہ بدل یعنی تیمم کا ایجاب اصل یعنی پانی کے ذریعے حاصل ہونے والی طہارت کے وجوب کے بغیر کر دیا جائے۔ اس لیے یہ کسی طرح درست نہیں ہو سکتا کہ آیت میں مذکور لمس ایک حالت میں تو وضو کا موجب بن جائے اور دوسری حالت میں غسل کا۔

نیز اگرچہ تیمم کی ادائیگی کی صورت ایک ہوتی ہے لیکن اس کا حکم مختلف ہوتا ہے اس لیے کہ ایک تیمم تو پورے جسم کو دھونے کے قائم مقام ہوتا ہے جبکہ دوسرا تیمم بعض اعضاء کے

دھولے کے قائم مقام بنتا ہے، پہلی صورت جنابت کے اندر تیمم کی ہے اور دوسری صورت حدث کے اندر تیمم کی ہے۔

اس لیے یہ جائز نہیں کہ ایک ہی لفظ دونوں معنوں پر مشتمل تسلیم کر لیا جائے۔ جب لفظ ان دونوں میں سے ایک معنی کا موجب مان لیا جائے تو گویا اللہ تعالیٰ نے اس لفظ کے ذریعے اس معنی پر نص کر دیا اور گویا یہ فرما دیا کہ لمس جماع ہے اس لیے اب اس لفظ کے مفہوم میں لمس بالید داخل نہیں ہو سکے گا۔

ایک اور وجہ سے بھی یہ دلالت ہو رہی ہے کہ آیت سے دونوں معنی مراد نہیں ہو سکتے وہ یہ کہ اگر لمس سے ہمبستری مراد لی جائے تو یہ لفظ اس مفہوم کے لیے کنایہ ہوگا اور اگر لمس بالید ہو تو یہ لفظ اس مفہوم کے لیے صریح ہوگا۔ حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے بھی اسی طرح کی روایت ہے کہ ان دونوں حضرات نے فرمایا:" لمس جماع ہے لیکن کنایہ کی صورت میں ہے۔" یہ بات تو کسی صورت میں بھی درست نہیں ہو سکتی کہ ایک حالت میں ایک لفظ کنایہ بھی ہو اور صریح بھی۔

ایک اور جہت سے بھی اس میں امتناع ہے وہ یہ کہ جماع مجازاً اور لمس بالید حقیقت ہے یہ بات کسی صورت میں بھی درست نہیں ہو سکتی کہ ایک ہی حالت میں ایک لفظ حقیقت بھی ہو جائے اور مجاز بھی۔

اگر یہ کہا جائے کہ لمس کے اندر عموم کیوں نہ لے لیا جائے اس لیے کہ جماع کے اندر بھی لمس ہوتا ہے۔ اس طرح یہ لفظ دونوں معنوں یعنی لمس بالید اور جماع کے لیے حقیقت بن جائے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات کئی وجوہ سے ممتنع ہے:

ایک وجہ تو یہ ہے کہ حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ لمس کا لفظ جماع سے کنایہ ہے۔ یہ دونوں حضرات اس قائل سے بڑھ کر لغت کا علم رکھنے والے تھے۔ اس لیے قائل کا یہ قول باطل ہو گیا کہ یہ لفظ ان دونوں معنوں کے لیے صریح ہے۔

دوسری وجہ وہ ہے جو گذشتہ سطور میں ہم نے بیان کی ہے کہ ایک ہی عموم کا اپنے تحت آنے والی کس صورت کے متعلق دو مختلف حکموں کا مقتضی ہونا ممتنع ہے۔ ایک اور وجہ یہ بھی ہے کہ اگر لمس سے جسمانی طور پر مس کرنا مراد ہو تو عورت کو مس کرتے ہی جماع سے پہلے نقض طہارت وقوع پذیر ہو جاتا ہے اور آیت میں مذکورہ تیمم واجب ہو جاتا ہے، اس لیے کہ عورت کے جسم کو مس کرنے سے پہلے جماع کا وقوع پذیر ہونا محال ہوتا ہے۔ اس صورت میں جماع آیت

میں مذکورہ تیمم کا موجب نہیں بنے گا کیونکہ یہ تیمم تو جماع سے پہلے عورت کے جسم کو مس کرنے کی بنا پر واجب ہو چکا ہے۔

ملامست سے جماع مراد ہے لمس بالید نہیں اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ ارشادِ باری ہے (اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوۃِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْھَکُمْ تا قولِ باری (وَاِنْ کُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّھَّرُوْا) اس کے ذریعے اللہ تعالیٰ نے پانی کے وجود کی صورت میں حدث کا بیان فرمادیا۔ پھر اس پر (وَاِنْ کُنْتُمْ مَّرْضٰٓی اَوْ عَلٰی سَفَرٍ) تا قولِ باری (فَتَیَمَّمُوْا صَعِیْدًا طَیِّبًا) کا عطف کیا اور پانی کی غیر موجودگی میں حدث کے حکم کے ذکر کا اعادہ کیا۔

اس سے یہ بات واجب ہو گئی کہ قولِ باری (اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ) کو جماع پر محمول کیا جائے تاکہ آیت حدث کی دونوں صورتوں پر مشتمل ہو جائے اور پانی کی موجودگی اور غیر موجودگی کی صورتوں میں ان دونوں کا حکم بیان ہو جائے۔ اگر آیت سے لمس بالید مراد لے لیا جائے تو پھر تیمم کا ذکر صرف حدث کی حد تک محدود رہے گا، جنابت کی صورت اس میں داخل نہیں ہو گی۔ نیز پانی کی غیر موجودگی میں جنابت کا حکم نہیں معلوم ہو سکے گا۔

اس لیے آیت کو دو فائدوں پر محمول کرنا اسے صرف ایک فائدے تک محدود کر دینے سے بہتر ہے۔ جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ ملامست سے جماع مراد ہے تو اس سے لمس بالید مراد لینا منتفی ہو گیا جیسا کہ ہم نے واضح کر دیا ہے کہ ایک ہی لفظ سے یہ دونوں معنی مراد لینا ممتنع ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ ملامست کو لمس بالید پر محمول کرنے کی صورت میں یہ بات معلوم ہو جائے گی کہ لمس حدث ہے لیکن اگر ملامست کو جماع کے معنوں تک محدود کر دیا جائے تو یہ بات معلوم نہیں ہو سکے گی۔ اس لیے درج بالا سطور میں آپ کے بیان کردہ اصول کے مطابق کہ آیت کو دو فائدوں پر محمول کرنا اولیٰ ہے، ملامست کو دونوں معنوں پر محمول کرنا واجب ہے۔

اس سے یہ بات معلوم ہو جائے گی کہ لمس حدث ہے اور یہ بھی معلوم ہو جائے گا کہ جنبی کے لیے تیمم کر لینا جائز ہے۔ اگر اس لفظ کو دونوں معنوں پر محمول کرنا اس وجہ سے جائز نہیں کہ سلف کا اس پر اتفاق ہے کہ دونوں معنی مراد نہیں ہیں اور ایک لفظ کا بیک وقت حقیقت اور مجاز ہونا یا کنایہ اور صریح ہونا ممتنع ہے تو لفظ کو لمس بالید پر محمول کر کے نیز اسے اس کے حقیقی معنوں میں استعمال کر کے ایک نئے فائدے کے اثبات کے ذریعے ہم آپ کے ہم پلہ ہو گئے ہیں۔

اب ذرا یہ بتائیں کہ جنبی کے لیے تیمم کی اباحت کے ذریعے جس فائدے کا اثبات آپ نے

کیا ہے وہ کس طرح اس شخص کے ثابت کردہ زائدے سے بڑھ کر ہوگیا جو اس نے لمس بالید کو حدث ثابت کر کے کیا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ قول باری (اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوۃِ) پانی کی موجودگی میں حدث کی صورتوں کا حکم بیان کرتا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ جنابت کے حکم پر یہ نص بھی ہے۔

اس لیے بہتر صورت یہ ہے کہ قول باری (اَوْ جَآءَ اَحَدٌ مِّنْکُمْ مِّنَ الْغَآئِطِ) تا قول باری (اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ) کے سلسلۂ ترتیب میں جو بات کہی گئی ہے وہ پانی کی غیر موجودگی میں حدث اور جنابت دونوں کے حکم کا بیان بن جائے جس طرح اس آیت کی ابتدا میں پانی کی موجودگی کی صورت میں حدث اور جنابت دونوں کے حکم کو بیان کر دیا گیا ہے۔

آیت کا موضوع حدث کی تفصیلات بیان نہیں کرتا ہے۔ اس کا موضوع تو حدث کی صورتوں کے احکام بیان کرنا ہے۔ اگر آپ لمس کو حدث کے بیان پر محمول کریں گے تو آپ سے اس کے مقتضیٰ اور اس کے ظاہر سے ہٹا دیں گے۔ اسی بنا پر جو ہم نے بیان کیا وہ معترض کی بیان کردہ تاویل سے بہتر ہے۔

ایک اور وجہ بھی ہے وہ یہ کہ اگر لمس کو جماع کے معنوں میں محمول کیا جائے تو اس سے دو باتیں معلوم ہوں گی اول۔ پانی کی عدم موجودگی میں جنبی کے لیے تیمم کی اباحت۔ دوم۔ مرد اور عورت کی شرمگاہوں کا ایک دوسرے سے مل جانا غسل کا موجب ہے خواہ انزال نہ بھی ہوا ہو۔ اس لیے آیت کو ایک ہی زائدے تک محدود رکھنے کی بجائے اسے جماع پر محمول کرنا اولیٰ ہے۔

وہ ایک ہی فائدہ یہ ہے کہ لمس حدث ہے۔ آیت کے جو معنی ہم نے بیان کیے ہیں اس کے حق میں ایک اور دلیل یہ ہے کہ آیت کی دو طرح سے قرأت کی گئی ہے "لَامَسْتُمْ" اور "لَمَسْتُمْ"۔ پہلی قرأت کی بنا پر تو اس کے ظاہر سے مراد لامحالہ ہمبستری ہے دوسرا کوئی مفہوم نہیں اس لیے کہ باب مفاعلہ کے صیغے میں بیان کردہ فعل کے لیے دو شخصوں کا ہونا ضروری ہے

البتہ چند صورتیں اس سے مستثنیٰ ہیں مثلاً یہ قول "قاتله الله" یا "جازاه الله" یا "عافاه الله" وغیرہ (اللہ اس سے جنگ کرے، یا اللہ اسے بدلہ دے یا اللہ اسے عافیت دے وغیرہ وغیرہ) یہ گنتی کے چند فقرے ہیں ان پر دوسرے فقروں کو قیاس نہیں کیا جا سکتا مفاعلہ کی اصل یہ ہے کہ وہ دو کے درمیان سرانجام پاتا ہے مثلاً یہ قول "قاتله" یا "ضاربه" یا "سالمه" یا "صالحه" وغیرہ جب لفظ کی حقیقت یہ ہو تو جماع پر اسے محمول کرنا واجب ہے

گا جو مرد اور عورت کے درمیان سرانجام پاتا ہے۔
اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ آپ کسی شخص یا کپڑے وغیرہ کو ہاتھ لگائیں تو آپ یہ نہیں کہیں گے "لامست الرجل" یا "لامست الثوب" اس لیے کہ لمس کا یہ فعل آپ نے یک طرفہ طور پر سرانجام دیا ہے۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ قول باری (اَوْ لٰمَسْتُمْ) کے معنی ہیں "او جامعتم النساء" (یا تم نے عورتوں سے ہمبستری کی ہو) اس بنا پر اس لفظ کے حقیقی معنی جماع کے ہوں گے۔

جب یہ بات درست ہوگئی اور اس کے ساتھ (اَوْ لَمَسْتُمْ) کی قرأت میں لمس بالید اور جماع دونوں کا احتمال ہے تو اس صورت میں اسے اس تاویل پر محمول کرنا واجب ہوگا جس میں صرف ایک معنی کا احتمال پایا جاتا ہو۔ اس لیے کہ جس لفظ میں صرف ایک معنی کا احتمال ہوتا ہے وہ محکم کہلاتا ہے اور جس میں دو معنوں کا احتمال ہوتا ہے وہ متشابہ کہلاتا ہے۔
اللہ تعالیٰ نے ہمیں یہ حکم دیا ہے کہ ہم متشابہ کو محکم پر محمول کریں اور اسے محکم کی طرف لوٹائیں۔ چنانچہ ارشاد باری ہے (هُوَ الَّذِیْ اَنْزَلَ عَلَیْكَ الْكِتٰبَ مِنْهُ اٰیٰتٌ مُّحْكَمٰتٌ هُنَّ اُمُّ الْكِتٰبِ وَاُخَرُ مُتَشٰبِهٰتٌ) اللہ کی ذات نے آپ پر کتاب نازل کی ہے اس میں محکم آیات ہیں جو کتاب کی اصل ہیں اور کچھ متشابہ آیات بھی ہیں) تا آخر آیت (جب اللہ تعالیٰ نے محکم کو متشابہ کی بنیاد قرار دیا تو گویا اس نے متشابہ کو محکم پر محمول کرنے کا حکم دے دیا اور اس شخص کی مذمت فرمائی جو متشابہ کی اس طرح پیروی کرتا ہے کہ اسے محکم کی طرف لوٹائے بغیر خود اس کے حکم پر انحصار کر لیتا ہے۔
چنانچہ ارشاد ہوا (فَاَمَّا الَّذِیْنَ فِیْ قُلُوْبِهِمْ زَیْغٌ فَیَتَّبِعُوْنَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ، لیکن وہ لوگ جن کے دلوں میں کجی ہے وہ ان آیات کی پیروی کرتے ہیں جو متشابہات ہیں) اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ قول باری (اَوْ لَمَسْتُمْ) جب دو معنوں کا احتمال رکھتا ہے تو یہ متشابہ ہے اور قول باری (اَوْ لٰمَسْتُمْ) زبان کے لحاظ سے ایک معنی تک محدود ہونے کی بنا پر محکم ہے اس لیے متشابہ کے معنی کا اس پر مبنی ہونا واجب قرار پایا۔
اگر یہ کہا جائے کہ جب آیت کی دو قرأت ہیں جن کا آپ نے ذکر کیا۔ ایک قرأت صرف ایک معنی کا احتمال رکھتی ہے وہ (اَوْ لٰمَسْتُمْ) کی قرأت ہے جبکہ دوسری قرأت لمس بالید اور جماع دونوں کا احتمال رکھتی ہے تو اس سے یہ ضروری ہوگیا کہ ہم دونوں قرأتوں کو دو آیتیں قرار دیں اس لیے کہ ایک میں جماع سے کنایہ ہے ہم اسے جماع کے معنوں میں استعمال کریں۔ اور

صرف لمس بالید کے لیے صریح ہے اس لیے ہم اسے صرف لمس بالید کے معنوں میں استعمال کریں اور اس سے جماع مراد نہ لیں۔

اور اس طرح دونوں لفظوں میں سے ہر ایک اپنے اپنے مقتضٰی یعنی کنایہ اور صریح میں استعمال ہوگا کیونکہ ایک لفظ ایک ہی حالت میں حقیقت اور مجاز یا صریح اور کنایہ میں استعمال نہیں ہوتا اس کے ساتھ یہ بھی ہوگا کہ گویا ہم نے دونوں قرأتوں کے حکم کو دو فائدوں کے لیے استعمال کیا اور دونوں قرأتوں کو صرف ایک فائدے تک محدود نہیں رکھا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ایسا کرنا جائز نہیں ہے اس لیے سلف جو صدرِ اوّل سے ہی آیت کی مراد میں اختلافِ رائے رکھتے ہیں انہیں ان دونوں قرأتوں کا علم تھا کیونکہ ایک لفظ کی دو قرأت اسی وقت ہوتی ہیں جب ان کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے صحابۂ کرام کو ہدایت دی گئی ہو۔ جب صحابۂ کرام ان دونوں قرأتوں سے واقف تھے لیکن انہوں نے ان دونوں کے سلسلے میں اس تاویل کا اعتبار نہیں کیا جس کا معترض نے اعتبار کیا ہے۔

اور جو حضرات لمس کی بنا پر وضو کے ایجاب کے قائل ہیں انہوں نے بھی ان دونوں قرأتوں سے استدلال نہیں کیا تو ہمیں اس سے معترض کے قول کے بطلان کا علم ہوگیا۔ علاوہ ازیں ان حضرات نے ان دونوں قرأتوں کو دو معنوں پر محمول بھی نہیں کیا بلکہ اس پر اتفاق کیا کہ اس لفظ سے دو معنوں میں سے ایک مراد ہے اور ان دونوں معنوں یعنی جماع اور لمس بالید کے متعلق اختلاف رائے رکھنے والے حضرات میں سے ہر گروہ نے اسے اس معنی پر محمول کیا جو دوسرے گروہ کے محمول کیے ہوئے معنی سے مختلف تھا۔

اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ یہ دونوں قرأتیں چاہے جس صورت سے بھی وارد ہوئی ہیں ان دونوں معنوں کے مجموعے کی مقتضٰی نہیں ہیں اور نہ ہی ان میں سے ہر قرأت انفرادی طور پر دونوں باتوں کی مقتضٰی ہے۔ ان حضرات نے ان دونوں قرأتوں کو دو آیتیں قرار نہیں دیں کہ اس کی بنا پر ہر آیت کو اس کے بالمقابل معنی میں استعمال کرنا واجب ہوجائے نیز اسے اس کے مقتضٰی اور موجب پر محمول کرنا ضروری قرار دیا جائے۔

ابوالحسن کرخی اس کا ایک اور جواب دیا کرتے تھے وہ یہ کہ دو قرأتوں کی صورت دو آیتوں کی صورت سے مختلف ہوتی ہے اس لیے کہ دو قرأتوں کا حکم ایک ہی حالت میں لازم نہیں ہوتا بلکہ اس وقت لازم ہوتا ہے جب ایک قرأت دوسری قرأت کے قائم مقام بنا دی جاتے۔ اگر ہم ان

دونوں قرأتوں کو دو آیتیں قرار دے دیں تو پھر تلاوت کے اندر ان دونوں کو جمع کر دینا ـــــ
ـــــ نیز مصحف اور تعلیم کے اندر ان دونوں کو اکٹھا کر دینا واجب ہو گا اس لیے کہ دوسری قرأت بھی قرآن کا ایک حصہ ہو گی اور قرآن کے کسی حصے کو ساقط کر دینا جائز نہیں ہوتا اور اس سے یہ بھی لازم آئے گا کہ صرف ایک قرأت پر اقتصار کرنے والا پورے قرآن پر اقتصار کرنے والا نہیں کہلائے گا بلکہ وہ قرآن کے بعض حصوں پر اقتصار کرنے والا بن جائے گا۔ اس سے یہ بھی لازم آئے گا کہ مصاحف میں پورا قرآن جمع نہیں ہے۔

یہ سب باتیں اس صورتِ حال کے خلاف ہیں جسے تمام اہلِ اسلام اپنائے ہوئے ہیں اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ دو قرأتیں حکم کے لحاظ سے دو آیتیں نہیں ہوتیں بلکہ ان کی اس لحاظ سے قرأت کی جاتی ہے کہ ایک کو دوسری کے قائم مقام سمجھا جاتا ہے ان کی اس لحاظ سے قرأت نہیں کی جاتی کہ ان کے احکام کو بھی جمع کر دیا جاتا ہے۔ بلکہ جس طرح ان دونوں قرأتوں کو جمع نہیں کیا اور مصحف میں انہیں ایک ساتھ لکھا نہیں جاتا۔ اسی طرح ان کے احکام کو بھی یکجا نہیں کیا جاتا۔

لمس حدث نہیں ہے اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ جو چیز حدث ہوتی ہے اس کے حکم میں مردوں اور عورتوں کے درمیان فرق نہیں ہوتا۔ اگر کوئی عورت کسی عورت کو ہاتھ لگا دے تو یہ حدث نہیں ہو گا۔ اس طرح اگر کوئی مرد کسی مرد کو ہاتھ لگا دے تو یہ حدث نہیں ہو گا۔ اس بنا پر اگر کوئی مرد کسی عورت کو ہاتھ لگا دے تو اسے بھی حدث نہیں ہونا چاہیئے۔

ہماری اس بات پر دو وجوہ سے دلالت ہو رہی ہے۔ ایک وجہ تو یہ ہے کہ ہم نے یہ دیکھ لیا ہے کہ حدث کی صورتوں میں مردوں اور عورتوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہوتا۔ ایک چیز جو مرد کے لیے حدث ہوتی ہے وہ عورت کے لیے بھی حدث ہوتی ہے اس طرح جو چیز عورت کے لیے حدث ہوتی ہے وہ مرد کے لیے بھی حدث ہوتی ہے۔ اس لیے جو شخص اس لحاظ سے مرد اور عورت کے درمیان فرق کرے گا اس کا قول خارج عن الاصول ہو گا۔

ایک اور جہت سے اسے دیکھا جائے تو معلوم ہو گا کہ اگر عورت، عورت کو ہاتھ لگائے یا مرد مرد کو چھوئے تو اس کے حدث نہ ہونے کی علت یہ ہے کہ یہ مباشرت تو ہے یعنی ایک کے جسم کا دوسرے کے جسم کے ساتھ لگنا تو پایا گیا لیکن اسی میں جماع موجود نہیں ہے۔ اس لیے مرد کا عورت کو ہاتھ لگانے کی صورت میں اس علت کی بنا پر حدث لاحق نہ ہونے کا حکم لگنا چاہیئے۔

اگر یہ کہا جائے کہ امام ابوحنیفہ نے اس صورت میں وضو واجب کر دیا ہے جب کوئی شخص اپنی بیوی سے برہنہ ہم آغوش ہو جائے جس کے نتیجے میں عضوِ تناسل میں انتصاب کی کیفیت پیدا ہو جائے۔ ظاہر ہے عورت کو ہاتھ سے چھونے اور اپنے جسم سے چھونے کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ امام ابوحنیفہ نے اس صورت میں صرف ہم آغوشی اور مباشرت کی بنا پر وضو واجب نہیں کیا بلکہ اس وقت وضو واجب کیا جب مرد اور عورت دونوں کی شرمگاہیں ایک دوسرے سے مل جائیں لیکن دخول نہ ہو۔

امام محمد نے امام ابوحنیفہ سے یہی روایت کی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ انسان جب جنسی جذبات کے اس مرحلے پر پہنچ جاتا ہے تو اس کے عضوِ تناسل سے کوئی نہ کوئی چیز مذی یا ودی وغیرہ کی شکل میں خارج ہو ہی جاتی ہے۔ اگرچہ اسے جنسی طلاطم میں تھپیڑے کھاتے ہوئے اس کا احساس تک بھی نہیں ہوتا۔

اسی لیے امام ابوحنیفہ نے احتیاطاً اس پر وضو واجب کر دیا اور اس کیفیت پر حدث کا حکم لگا دیا۔ جس طرح نیند کے اندر اکثر احوال میں حدث لاحق ہو ہی جاتا ہے اس لیے نیند پر حدث کا حکم عائد کر دیا گیا اس لیے درج بالا کیفیت اور صورت میں امام ابوحنیفہ کی طرف سے وضو کا ایجاب عورت کو ہاتھ لگانے کی بنا پر نہیں کیا گیا۔ واللہ اعلم۔

پانی موجود نہ ہونے کی صورت میں تیمم کا وجوب

قول باری ہے (فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا ، اگر تمھیں پانی نہ ملے تو پاک مٹی سے تیمم کر لو) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ پانی کے وجود کی شرط ایک مختلف فیہ بات ہے البتہ ہمارے اصحاب کا جس چیز پر اتفاق ہے وہ یہ ہے کہ پانی کے وجود کا مفہوم اس کی اس مقدار کا استعمال ہے جو اس کی طہارت یعنی وضو کے لیے کافی ہو اور اسے کسی نقصان کا اندیشہ بھی نہ ہو۔

اس لیے اگر اس کے پاس پانی موجود ہو لیکن اسے پیاس کا اندیشہ لاحق ہو یا اسے کثیر رقم خرچ کرنے پر پانی دستیاب ہوتا ہو تو ان صورتوں میں وہ تیمم کرے گا۔ اس پر یہ لازم نہیں ہے کہ پانی کی دستیابی پر کثیر رقم صرف کر دے۔ البتہ اگر اسے پانی اس قیمت پر مل جائے جس پر ضرورت کے بغیر فروخت ہو رہا ہو تو پھر اسے خرید لے لیکن اگر اس کی قیمت اس سے زیادہ ہو تو نہ خریدے۔

ہمارے تمام اصحاب نے پانی کے وجود کی یہ شرط مقرر کی ہے کہ اس کی مقدار اتنی ہو کہ اس سے پورا وضو ہو سکتا ہو۔ اگر اسے یہ علم ہو کہ کجاوے میں پانی موجود ہے تو آیا یہ اس کے وجود کی شرط ہے یا نہیں اس بارے میں اختلاف رائے ہے ہم عنقریب اس پر روشنی ڈالیں گے۔

پانی کی تلاش کے وجوب میں بھی اختلاف رائے ہے۔ اور آیا ایک شخص پانی تلاش کر لینے سے پہلے پانی نہ پانے والا قرار دیا جا سکتا ہے؟ ہم نے جو یہ کہا ہے کہ اگر ایک شخص کے پاس پانی ہو لیکن اسے ڈر ہو کہ اس پانی کے استعمال کے بعد اسے پیاس کا سامنا کرنا پڑے گا تو ایسا شخص پانی نہ پانے والا شمار ہو گا جس کے ذریعے اللہ کی طرف سے اس پر وضو فرض کیا گیا ہے۔ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ جب اسے پانی استعمال کرنے کی بنا پر ضرر کا اندیشہ لاحق ہو

جائے گا تو وہ وضو چھوڑ کر تیمم کرنے میں معذور سمجھا جائے گا جس طرح مریض کو معذور سمجھا جاتا ہے۔
قولِ باری ہے (مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَٰكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ،
اللہ تعالیٰ تمہارے لیے کوئی تنگی پیدا نہیں کرنا چاہتا وہ تو تمھیں پاک کرنا چاہتا ہے)۔
اللہ تعالیٰ نے حرج یعنی تنگی کی نفی کر دی اگر پیاس کا خدشہ لاحق ہو تو اس صورت میں پانی کے
استعمال کا حکم دینا اس شخص کے لیے سخت ترین تنگی پیدا کر دینے کے مترادف ہے جبکہ اللہ
تعالیٰ نے تنگی کی مطلقاً نفی کر دی ہے۔
نیز یہ بھی فرمایا (يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ، اللہ تعالیٰ تمہارے لیے
آسانی پیدا کرنا چاہتا ہے تنگی اور مشکلات پیدا کرنا نہیں چاہتا۔ یہ تو عسر یعنی تنگی اور سختی کی ایک
صورت ہے کہ پانی استعمال کرے جس کے نتیجے میں اسے ضرر پہنچنے یا جان جانے کا اندیشہ ہو۔
آپ نہیں دیکھتے کہ اگر کوئی شخص پانی پینے پر مجبور ہو جائے اور ادپر سے نماز کا وقت
آجائے اور اس کے پاس وضو کرنے کے لیے اس کے سوا اور کوئی پانی نہ ہو تو وہ اس پانی
کو پی لینے اور وضو کے لیے استعمال نہ کرنے کا پابند ہوگا۔ اسی طرح اگر نئے سرے سے پانی
استعمال کرنے پر اسے پیاس کا خدشہ ہو تو اس کا بھی یہی حکم ہوگا۔ حضرت علیؓ حضرت ابن عباسؓ
حسن اور عطاء سے اس شخص کے بارے میں یہی قول منقول ہے۔ جسے پیاس کا خدشہ
لاحق ہو۔
ہم نے جو یہ شرط لگائی ہے کہ اگر اسے پانی قیمت دے کر دستیاب ہو لیکن وہ قیمت اسی
سطح کی ہو جس پر ضرورت کے بغیر پانی فروخت ہوتا ہو تو پھر وضو کے لیے اسے خرید سکتا ہے
ورنہ نہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ پانی کی عام قیمت سے جو زائد رقم وہ خرچ کرے گا اسے وضو کی
خاطر تلف کرنے کا کوئی استحقاق حاصل نہیں ہوگا کیونکہ اس کے بالمقابل کوئی بدل حاصل نہیں
ہوگا اس طرح وہ اپنا مال ضائع کرنے کا مرتکب قرار پائے گا۔
مثلاً ایک شخص ایک درہم کو دس درہم میں خریدتا ہے تو وہ اپنے نو درہم ضائع کرنے والا
شمار ہوگا۔ جبکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مال ضائع کرنے سے منع فرمایا ہے۔

پانی کی عدم موجودگی میں نجس کپڑے کو کاٹنا نہیں چاہیے

اگر کسی شخص کے کپڑے پر نجاست لگی ہو جسے دور کرنے کے لیے اس کے پاس پانی نہ ہو

تو نماز کی خاطر اس جگہ سے کپڑا کاٹ کر علیحدہ کرنا اس پر لازم نہیں ہوگا بلکہ اسے اجازت ہو گی کہ اس نجاست کے ساتھ نماز ادا کر لے کیونکہ نجاست کی جگہ سے کپڑا کاٹ کر علیحدہ کر لینے میں اسے نقصان پہنچے گا۔ یہی صورت مہنگے داموں وضو کے لیے پانی خریدنے کی ہے۔

البتہ اگر اسے عام قیمت پر پانی مل رہا ہو تو پھر اس کے لیے پانی خرید کر وضو کرنا ضروری ہوگا۔ تیمم کرنا جائز نہیں ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عام قیمت پر پانی خریدنے کی صورت میں مال کا کوئی ضیاع نہیں ہوگا۔

اس لیے کہ جو دام وہ لگائے گا اس کے بدل کے طور پر ایک چیز اس کی ملکیت میں آ جائے گی یعنی وہ پانی جو وہ پیسے دے کر خرید رہا ہے اس لیے اس پر لازم ہوگا کہ اس قیمت پر پانی خرید کر اس سے وضو کر لے۔

اگر کسی کے پاس اتنا پانی ہو جو اس کے وضو کے لیے کافی نہ ہو تو اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ ہمارے تمام اصحاب کا قول ہے کہ اس صورت میں وہ تیمم کرے گا اور اس پر اس پانی کا استعمال ضروری نہیں ہوگا اسی طرح اگر وہ جنابت کی حالت میں ہو اور اس کے پاس صرف وضو کرنے کی مقدار پانی ہو اور غسل کے لیے یہ کفایت نہ کرتا ہو تو اس صورت میں بھی وہ تیمم کرے گا۔

امام مالک اور اوزاعی کا قول ہے کہ جنبی اس پانی کو شروع میں استعمال نہیں کرے گا بلکہ تیمم کرے گا لیکن اس کے بعد اگر اسے حدث لاحق ہو جائے اور اس کے پاس وضو کی مقدار پانی موجود ہو تو بھی تیمم کرے گا۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اس صورت میں وہ اس موجود پانی سے وضو کرے گا جب تک اسے اس مقدار میں پانی نہ ملے جو اس کے غسل کے لیے کافی ہو۔

امام شافعی کا قول ہے اس پر اتنے اعضاء کا دھونا لازم ہوگا جتنے اعضاء کو وہ اپنے پاس موجود پانی سے دھو سکتا ہو پھر وہ تیمم بھی کرے گا۔ اس کے سوا اور کوئی صورت اس کے لیے جائز نہیں ہوگی۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری ہے (اِذَا قُمۡتُمۡ اِلَی الصَّلٰوۃِ فَاغۡسِلُوۡا وُجُوۡهَكُمۡ تا قول باری (فَلَمۡ تَجِدُوۡا مَآءً فَتَيَمَّمُوۡا صَعِيۡدًا طَيِّبًا) یہ آیت دو باتوں میں سے ایک کے وجوب کی مقتضی ہے۔ وضو کا وجوب جب پانی موجود ہو یا مٹی کا وجوب جب پانی موجود نہ ہو اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے تیمم کو اسی شرط کے ساتھ واجب ٹھہرایا ہے۔

اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ ایسے شخص پر تیمم کرنا فرض ہے اور اس کی نماز تیمم کے

بغیر درست نہیں ہوگی۔ اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ پانی وہ پانی نہیں ہے جس کے ساتھ طہارت حاصل کرنا فرض قرار دیا گیا ہے اس لیے کہ اگر ایسا پانی موجود ہوتا تو پھر نماز کی صحت تیمم کے فعل کی ادائیگی پر موقوف نہ کر دی جاتی۔

اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا (فَلَمْ تَجِدُوْا مَآءً) اس کے ذریعے پانی کی عدم موجودگی میں تیمم کی اباحت کر دی لیکن آیت میں پانی کو اسم نکرہ کی صورت میں ذکر کیا جس کی بنا پر یہ لفظ پانی کے ہر جزو کو شامل ہوگا خواہ وہ وضو کے لیے کافی ہو یا ناکافی ہو اس لیے اتنی مقدار میں جو وضو کے لیے ناکافی ہو پانی کی موجودگی کی صورت میں تیمم کرنا جائز نہیں ہوگا

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس تاویل کے فساد کی دلیل یہ ہے کہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ ایسے شخص پر تیمم کرنا فرض ہے خواہ وہ پانی استعمال کیوں نہ کر لے اگر آیت کی رُو سے اس مقدار پانی کے استعمال کا وہ پابند ہوتا تو اس کے ساتھ اس پر تیمم کرنا لازم نہ ہوتا اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اس پر تیمم کرنا اس صورت میں واجب قرار دیا ہے جب اس مقدار میں پانی موجود نہ ہو جس کے ذریعے اس کی نماز درست ہو سکتی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ ہم بھی ایسے شخص کے تیمم کو صرف اسی صورت میں جائز قرار دیتے ہیں جب پانی استعمال کر لینے کے بعد اس کے پاس پانی باقی نہ بچے، ایسی صورت میں وہ تیمم کرے گا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا اگر یہ بات اس طرح ہوتی جس طرح معترض نے بیان کیا ہے تو وہ شخص اپنے پاس موجود پانی استعمال کر کے تیمم سے بے پروا ہو جاتا اور اسے تیمم کرنے کی ضرورت باقی نہ رہتی۔

جب سب کا اس پر اتفاق ہے کہ اس پانی کے استعمال کے بعد اس پر تیمم کرنا لازم ہے تو اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ اس کے پاس جو ناکافی پانی موجود ہے یہ وہ پانی نہیں ہے جس کے ذریعے اس پر وضو کرنا فرض کیا گیا ہے اور نہ ہی یہ پانی وہ ہے جس کی عدم موجودگی میں تیمم کی اباحت کی گئی ہے۔ نیز نماز کے جواز کے لیے اس پانی کا وجود اس کے عدم کی طرح ہو گیا تو اب اس کی حیثیت یہ ہو گئی کہ گویا یہ موجود ہی نہیں ہے اس لیے اس پانی کے مالک کے لیے تیمم جائز ہو گیا۔

نیز جب یہ جائز نہیں کہ ایک پیر تو دھو لیا جائے اور دوسرے پیر پر چڑھے ہوئے موزے پر مسح کر لیا جائے تاکہ مسح دھونے کے عمل کا بدل بن جائے اس طرح غسل اور مسح کو جمع کرنا جائز

نہیں ہے تو اس سے یہ بات واجب ہوگئی کہ اس علت کی بنا پر ایک شخص کے لیے بعض اعضا کو دھونا اور بعض کا تیمم کرلینا بھی جائز نہ ہو۔ نیز تیمم حدث کو دور نہیں کرتا جس طرح مسح پیروں پر سے حدث کو دور نہیں کرتا اسی لیے حدث کو رفع کرنے والی اور رفع نہ کرنے والی چیز کو مسح میں یکجا کر دینا درست قرار نہیں پاتا۔

ٹھیک اسی طرح اعضائے وضو کے اندر غسل اور تیمم کو اس بنا پر جمع کر دینا درست نہیں ہے کہ یہ دونوں چیزیں وضو کے فرض میں داخل ہیں۔ نیز تیمم تمام اعضاء کے دھونے کا بدل بنتا ہے اس لیے یہ جائز نہیں کہ تیمم بعض اعضاء میں بدل کے طور پر وقوع پذیر ہو جائے اور بعض اعضاء میں بدل کے طور پر وقوع پذیر نہ ہو۔ آپ نہیں دیکھتے کہ تیمم تو کبھی غسل کے قائم مقام ہوتا ہے اور کبھی وضو کے۔

علاوہ ازیں وہ ان اعضاء کے قائم مقام ہوتا ہے جن کا دھونا حدث کی بنا پر واجب ہوتا ہے۔ اگر ہم ایک شخص پر ان اعضاء کو دھونا واجب کر دیں جن کا دھونا ممکن ہو اور اس کے ساتھ باقیماندہ اعضاء کا تیمم لازم کر دیں تو اس صورت میں تیمم یا تو بعض اعضاء کے غسل کا قائم مقام ہوگا یا تمام اعضاء کے دھونے کا قائم مقام قرار پائے گا۔

اگر تیمم ان اعضاء کے قائم مقام ہو جائے گا جو دھوئے نہ جا سکتے ہوں تو اس صورت میں بعض اعضاء کی طہارت کی صورت میں واقع ہوگا لیکن یہ ایک محال امر ہے اس لیے کہ تیمم میں تبعض نہیں ہوتا یعنی اس کے بعض حصوں کو بعض سے جدا نہیں کیا جا سکتا جب یہ صورت باطل ہوگئی تو صرف ایک صورت باقی رہ گئی وہ یہ کہ تیمم تمام اعضاء کے قائم مقام ہوتا ہے۔ اس صورت میں بعض اعضاء کو دھونے والا اور بعض کا تیمم کرنے والا شخص دھوئے ہوئے اعضاء میں متوضی یعنی وضو کرنے والا اور متیمم دونوں قرار پائے گا جبکہ ایسا ہونا محال ہے اس لیے کہ دھوئے ہوئے عضو سے حدث تو دھونے کی بنا پر زائل ہو جاتا ہے اس لیے تیمم اس کے قائم مقام بن نہیں سکتا۔

اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ وجوب کے اندر غسل اور تیمم دونوں کا جمع ہونا جائز نہیں ہے۔ علاوہ ازیں امام شافعی اس شخص کا اس پانی سے اپنا چہرہ اور دونوں بازو دھونا لازم کرتے ہیں اور اس کے ساتھ ساتھ وہ ان دونوں اعضاء کا تیمم بھی کرے گا اس طرح تیمم ان دونوں اعضاء اور باقی ماندہ دو اعضاء کے قائم مقام ہو جائے گا۔ اس طرح امام شافعی نے چہرہ اور

دونوں بازو ہیں دو طہارت لازم کر دی ہے

ان دونوں دھوئے ہوئے اعضاء میں تیمم کس طرح طہارت بن جائے گا جبکہ طہارت بن کر بھی وہ رفع حدث نہیں کر سکتا اور تیمم کے وجود کے ساتھ حدث کا حکم باقی رہتا ہے اس لیے تیمم کا وقوع پذیر ہونا کیسے جائز ہوگا جبکہ وہ ان اعضاء سے بھی رفع حدث نہیں کر سکتا جن میں یہ وقوع پذیر ہوا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب آپ یہ بات کہیں گے تو آپ پر بھی اعتراض عائد ہو جائے گا۔ یہ بات اس صورت میں پیش آئے گی جبکہ ایک شخص ناکافی پانی سے بعض اعضاء دھولے گا اس لیے کہ اس صورت میں اس پر تیمم لازم آئے گا اور یہ تیمم پورے اعضاء وضو کی طہارت بن جائے گا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات ہم پر لازم نہیں آتی اس لئے کہ ہم پانی ناکافی ہونے کی صورت میں اس شخص پر اس کا استعمال واجب نہیں کرتے اس لیے اگر وہ شخص اس ناکافی پانی کو استعمال بھی کر لیتا ہے تو اس کا حکم ساقط ہو جائے گا جبکہ معترض اس کے استعمال کو واجب قرار دیتا ہے جس طرح ہم تمام اعضاء کے وضو کے لیے کافی پانی کی موجودگی میں اس پانی کا استعمال واجب قرار دیتے ہیں۔

معترض کے قول کی روشنی میں جو شخص اپنے اعضاء دھولے گا وہ گویا اس شخص کے حکم میں ہو جائے گا جس نے وضو کر لیا ہو اور اپنے وضو کی تکمیل بھی کر لی ہو۔ اس لیے اس صورت میں تیمم کا کسی عضو کے قائم مقام بننا جائز نہیں ہوگا۔

اگر معترض یہ کہے کہ آپ کے نزدیک بھی وضو اور تیمم دونوں کو یکجا کرنا درست ہے اور اس صورت میں یہ دونوں ایک دوسرے کے منافی بھی نہیں ہوتے یہ صورت اس شخص کو پیش آتی ہے جیسے گدھے کا جوٹھا پانی مل جائے اور اس کے سوا اس کے پاس اور کوئی پانی نہ ہو۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ وضو اور تیمم میں سے ایک چیز اس کے لیے طہارت بنے گی۔ دونوں چیزیں طہارت نہیں بنیں گی۔ اس لیے ہم نے یہ جائز قرار دیا ہے کہ وہ وضو اور تیمم میں سے جس چیز کے ساتھ ابتدا کرنا چاہے کر سکتا ہے۔ اس لیے کہ ہمارے نزدیک گدھے کے جوٹھے پانی کے متعلق شک ہوتا ہے۔ اس لیے شک کی بنا پر طہارت کی فرضیت ساقط نہیں ہوگی۔ اس لیے جب وہ ان دونوں چیزوں کو یکجا کر لے گا تو فرض ان میں سے ایک

چیز ہوگی۔ جس طرح سب کا یہ قول ہے کہ اگر ایک شخص پانچ فرض نمازوں میں سے ایک کو ادا کرنا بھول گیا ہو لیکن اسے یہ بھی معلوم نہ ہو کہ رہ جانے والی کون سی نماز ہے اس صورت میں وہ پانچوں نمازیں پڑھے گا تاکہ یقینی طور پر اس نماز کی ادائیگی ہو جائے جو اس سے رہ گئی تھی حالانکہ اس پر صرف ایک نماز لازم تھی پانچوں نمازیں لازم نہیں تھیں۔

یہی صورت زیر بحث مسئلے کے اندر بھی ہے جبکہ معترض کا خیال ہے کہ اس مسئلے کی صورت میں وضو اور تیمم دونوں فرض ہیں نیز جب تیمم پانی کا بدل ہے جس طرح روزہ غلام آزاد کرنے کا بدل ہے لیکن روزے اور غلام کے بعض حصوں کی آزادی کو یکجا کرنا جائز نہیں اسی طرح تیمم اور پانی کو یکجا کرنا جائز نہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ نابالغ لڑکی کو طلاق ہو جانے پر اس کی عدت مہینوں کے حساب سے ہوتی ہے اگر ان مہینوں کے اختتام سے پہلے اسے حیض آجائے تو عدت کے لیے حیض گذارنا واجب ہوگا۔ اسی طرح حیض والی عورت اگر ایک حیض گذارنے کے بعد آیسہ ہو جائے یعنی اس کا حیض ہمیشہ کے لیے بند ہو جائے اور وہ سن ایاس کو پہنچ جائے تو پھر گذرے ہوئے حیض کے ساتھ باقی عدت مہینوں کے حساب سے گذارنا واجب ہوگا۔

اس طرح ان صورتوں میں حیض اور مہینوں کے درمیان جمع لازم آگیا اور ان دونوں کو یکجا کر دیا گیا اسی طرح وضو اور تیمم بھی یکجا ہو سکتے ہیں۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ عدت کے اختتام سے پہلے اگر معترض کی ذکر کردہ صورتیں پیش آجاتی ہیں تو پھر گذرا ہوا زمانہ عدت کے اندر شمار ہونے سے خارج ہو جاتا ہے جبکہ معترض دھوئے ہوئے اعضاء کو طہارت سے خارج نہیں کرتا۔ اس طرح تیمم کی صورت میں بھی معترض کا یہی رویہ ہے۔

اس بنا پر معترض کا اٹھایا ہوا نکتہ باطل ہو گیا اس مسئلے کی ایک اور دلیل بھی ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (التراب طھور المسلم مالم یجد الماء، ایک مسلمان کو جب تک پانی نہ مل جائے اس وقت تک مٹی اس کے لیے طہارت کا ذریعہ ہے)۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کا یہ حصہ (مالم یجد الماء) دلالت کی بنیاد ہے۔ یہاں 'الماء' میں الف لام داخل کیا گیا ہے۔ اس کی وجہ یا تو یہ ہے کہ یہ جنس ماء کے استغراق کے معنی دے رہا ہے یا یہ معہود کے معنی ادا کر رہا ہے۔

اگر پہلی صورت مراد ہو تو عبارت کا مفہوم کچھ اس طرح ہوگا "مٹی طہارت کا ذریعہ بنی رہے گی

جب تک وہ ساری دنیا کا پانی حاصل نہ کرلے گا" اگر اس سے معہود اور متعین پانی نہیں ہے جس کی طرف کلام کا رخ پھیرا جاسکے سوائے اس پانی کے جس کے ذریعے طہارت یعنی وضو کی تکمیل ہوسکتی ہو۔ ہمارے اس مسئلے میں اس پانی کا وجود نہیں پایا گیا اس لیے ظاہر خبر کی روشنی میں تیمم جائز ہوگیا۔

کجاوے میں پانی کی موجودگی کا علم آیا پانی کے وجود کی شرط ہے یا نہیں ؟ اس بارے میں فقہار کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام محمد کا قول ہے کہ اگر ایک شخص سفر کی حالت میں کجاوے کے اندر پانی رکھ کر بھول گیا ہو اور وہ تیمم کر کے نماز ادا کرلے تو نماز کی ادائیگی ہوجائے گی۔ اور نہ ہی وقت کے اندر اس نماز کا اعادہ کرے گا اور نہ اس کے بعد۔

امام مالک کا قول ہے کہ اگر وقت کے دوران اسے یاد آگیا تو وضو کر کے نماز کا اعادہ کرے گا۔ لیکن وقت گزر جانے کے بعد اس کا اعادہ نہیں کرے گا۔ امام ابویوسف اور امام شافعی کا قول ہے کہ یاد آجانے پر وہ بہر صورت نماز کا اعادہ کرے گا۔

اس مسئلے کی بنیاد قول باری (فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا) ہے۔ ناسی یعنی بھول جانے والا، بھولی ہوئی چیز کا واجد یعنی رکھنے اور پانے والا نہیں کہلائے گا۔ اس لیے کہ اس چیز کے استعمال تک رسائی کا اس کے پاس کوئی ذریعہ نہیں ہے۔ اس لیے اس پانی کی حیثیت یہ ہوگئی کہ گویا نہ اس کے سامنے پانی موجود ہے اور نہ ہی اس کے کجاوے میں۔ نیز قول باری ہے (لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا۔ اے ہمارے رب! اگر ہم بھول جائیں یا خطا کر بیٹھیں تو ہمارا مواخذہ نہ کر) یہ بات بھولی ہوئی چیز کے حکم کے سقوط کی مقتضی ہے۔

نیز قول باری ہے (فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ) اور ظاہر ہے کہ یہ خطاب بھولے ہوئے انسان کی طرف متوجہ نہیں ہوسکتا اس لیے کہ بھولے ہوئے انسان کو مکلف قرار دینا درست نہیں ہوتا جب ایسا انسان اعضا دھونے کا پابند و مکلف نہیں تو پھر وہ تیمم کرنے کا لامحالہ پابند ہے۔ کیونکہ امکان کی صورت میں دونوں چیزیں یعنی وضو اور تیمم اس سے ساقط نہیں ہوسکتیں۔ اس طرح اس کے لیے تیمم کا جواز ثابت ہوگیا۔

نیز فقہاء کا اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر ایک شخص کسی جنگل بیابان میں ہو اور وضو کے لیے پانی تلاش کرنے کے باوجود اسے پانی نہ ملے پھر وہ تیمم کر کے نماز پڑھ لے۔ اس کے بعد اسے کسی ڈھکے ہوئے کنویں کا علم ہوجائے تو اس صورت میں اس پر نماز کا اعادہ واجب

نہیں ہوگا۔

پانی کے وجود کا حکم اس لحاظ سے مختلف نہیں ہوتا کہ وہ اس کی ملکیت میں ہو یا نہر میں ہو یا کنویں میں۔ جب کنویں کے اندر پانی کے بارے میں اس کی ناواقفیت اسے وجود کے حکم سے خارج کر دیتی ہے تو اسی طرح کجاوے میں موجود پانی کے متعلق اس کی ناواقفیت اسے وجود کے حکم سے خارج کر دے گی۔

اگر یہ کہا جائے کہ وضو کرنا یا نماز پڑھنا بھول جانا ان دونوں باتوں کے سقوط کا سبب نہیں بنتا اسی طرح پانی کے بارے میں بھول جانا پانی کے سقوط کا سبب نہیں بن سکتا، اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (رفع عن امتی الخطاء و النسیان میری امت سے خطا اور نسیان کی بنا پر ہونے والی کوتاہیاں معاف کر دی گئی ہیں) ظاہری طور پر اس کے سقوط کا مقتضی ہے۔

ہم یہ بھی کہتے ہیں کہ جس شخص پر ہم نے یاد آ جانے کی صورت میں وضو یا نماز لازم کر دی ہے وہ ایک اور فرض ہے جو پہلے فرض کے علاوہ ہے۔ پہلا فرض تو ساقط ہو گیا۔ ہم نے بھول جانے والے انسان پر نماز اور بھولے ہوئے وضو کی ادائیگی کسی اور دلالت کی بنا پر لازم کی ہے۔ ورنہ نسیان قضا کو بھی اس سے ساقط کر دیتا اگر یہ دلالت موجود نہ ہوتی۔

نیز اکیلے نسیان کا فرض کے سقوط میں کوئی اثر نہیں ہوتا جب تک اس کے ساتھ کوئی اور سبب نہ مل جائے مثلاً سفر جو پانی کی غیر موجودگی کی حالت شمار ہوتا ہے۔ جب اس کے ساتھ نسیان بھی شامل ہو جائے تو یہ دونوں باتیں پانی کے حکم کے سقوط کے لیے عذر بن جائیں گی لیکن وضو یا قرأت یا نماز کا بھول جانا تو اس کے ساتھ کوئی اور سبب شامل نہیں ہوا کہ یہ دونوں مل کر ان فرائض کے سقوط کے لیے عذر بن سکیں۔

ایک اور جہت سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ ہم نے نسیان کو بدل کی طرف منتقل ہونے کے لیے عذر قرار دیا ہے، اصل فرض کے سقوط کے لیے عذر قرار نہیں دیا ہے۔ لیکن جن مسائل کا معترض نے ذکر کیا ہے ان میں اصل فرض کا اسقاط ہے بدل کی طرف انتقال نہیں ہے۔ اس لیے یہ دونوں باتیں ایک دوسرے سے مختلف ہو گئیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ اپنے کجاوے میں پانی رکھ کر بھول جانے والا پانی کو پانے والا سمجھا جائے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ پانی کا کجاوے میں موجود ہونا پانی کے وجود کا مفہوم

ادا نہیں کرتا جبکہ اس کے استعمال تک رسائی کا امکان نہ ہو اور ساتھ ہی ساتھ کسی ضرر کے لاحق ہونے کا اندیشہ بھی نہ ہو۔

آپ نہیں دیکھتے کہ ایک شخص کے پاس اگر پانی موجود ہو لیکن اسے استعمال میں لے آنے کے بعد اسے پیاس کا سامنا کرنے کا اندیشہ ہو تو اس کے لیے تیمم جائز ہو جاتا ہے حالانکہ وہ پانی کا واجد یعنی پانے والا ہوتا ہے۔ اس لیے ناسی یعنی بھول جانے والا انسان پانی کے وجود سے زیادہ دور ہوتا ہے اس لیے اس کے استعمال تک اس کی رسائی متعذر ہوتی ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ ایک شخص کے کجاوے میں پانی موجود ہو اور وہ کسی نہر کے کنارے کھڑا ہو تو اسے پانی کا پانے والا شمار کیا جائے گا اگرچہ وہ اس پانی کا مالک نہیں ہے۔ اسے پانی کا پانے والا اس لیے شمار کیا جائے گا کہ اس پانی کے استعمال تک اس کی رسائی ممکن ہے۔ اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ پانی کے وجود کا مفہوم یہ ہے کہ کسی ضرر کے لاحق ہونے کے اندیشے کے بغیر اس پانی کے استعمال تک اس کی رسائی ممکن ہو۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اگر کسی شخص کے کجاوے میں پانی موجود ہو لیکن کوئی مانع اسے اس پانی سے روک دے تو ایسی صورت میں اس کے لیے تیمم جائز ہو جائے گا۔ اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ پانی کے وجود کی وہی شرط ہے جس کا ہم نے ذکر کیا ہے یعنی اس کے استعمال تک کسی ضرر کے بغیر رسائی ممکن ہو۔ ملکیت کی اس میں شرط نہیں ہے۔

اگر یہ پوچھا جائے کہ اس شخص کے متعلق آپ کا کیا فتویٰ ہے جس کے کپڑے میں نجاست لگی ہو اور وہ کجاوے میں رکھے ہوئے پانی کو بھول گیا ہو، وہ کپڑے سے نجاست دور کیے بغیر اگر نماز پڑھ لے تو کیا اس کی نماز جائز ہو جائے گی۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا اس مسئلے کے متعلق ہمارے اصحاب سے کسی روایت کے محفوظ ہونے کے بارے میں ہمیں کوئی علم نہیں ہے۔

امام ابوحنیفہ کے قول کا قیاس یہ کہتا ہے کہ اس کی نماز ہو جائے گی۔ اسی طرح ابوالحسن کرخی کہا کرتے تھے کہ جو شخص اپنے کجاوے میں کپڑے رکھ کر بھول گیا ہو اور اس نے برہنہ جسم نماز ادا کر لی ہو تو اس کی نماز ہو جائے گی۔

اگر کسی شخص کے آس پاس پانی نہ ہو اور وہ پانی کی تلاش نہ کرے تو آیا یہ شخص پانی کا نہ پانے والا قرار دیا جائے گا؟ اس بارے میں فقہا کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر اسے پانی ملنے کی توقع نہ ہو اور کسی نے اس کی راہنمائی بھی نہ کی ہو تو اس پر پا

کی تلاش واجب نہیں ہے اس لیے وہ تیمم کرے گا۔ اور تیمم اس کے لیے کافی ہو جائے گا۔

امام شافعی کا قول ہے کہ اس پر پانی کی تلاش لازم ہے۔ اگر تلاش سے پہلے وہ تیمم کرے گا تو اس کا تیمم جائز نہیں ہوگا۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر پانی ملنے کی پوری توقع ہو یا کسی بتانے والے نے اسے پانی کی جگہ کا پتہ بتا دیا ہو اگر وہ جگہ ایک میل یا اس سے زائد فاصلے پر واقع ہو تو اس پر اس جگہ پہنچنا ضروری نہیں ہے اس لیے کہ وہاں جانے کی صورت میں اسے مشقت برداشت کرنے اور نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہے وہاں جانے کی بنا پر وہ اپنے ساتھیوں سے بچھڑ جائے گا اور ان سے پیچھے رہ جائے گا اس کے ساتھی اس سے آگے نکل جائیں گے۔

اگر فاصلہ ایک میل سے کم ہوگا تو وہ وہاں پہنچ کر پانی سے وضو کرے گا بشرطیکہ چوروں یا درندوں کی وجہ سے اسے اپنی جان اور اپنے مال و متاع کے ضیاع کا خطرہ نہ ہو نیز ساتھیوں سے بچھڑ جانے کا اندیشہ بھی نہ ہو۔ ہمارے اصحاب نے ایسے شخص کے متعلق جو یہ کہا ہے کہ اس کے لیے تیمم جائز ہے اور پانی کی تلاش ضروری نہیں ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ایسا شخص درحقیقت پانی نہ پانے والا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً) اور یہ شخص اس آیت کا مصداق ہے۔

اگر ہمارے مخالفین یہ کہیں کہ کوئی شخص پانی تلاش کرنے کے بعد ہی پانی نہ پانے والا قرار دیا جا سکتا ہے تو ان کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات غلط ہے اس لیے کہ وجود کا مفہوم تلاش کا مقتضی نہیں ہے قول باری ہے (فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا کیا تم نے اس چیز کو سچ پا لیا جس کا تمہارے رب نے تم سے وعدہ کیا تھا) اللہ تعالیٰ نے اس چیز پر وجود کے لفظ کا اطلاق کیا جس کی انھوں نے طلب اور تلاش نہیں کی تھی۔

اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (من وجد لقطة فليشهد ذوی عدل جس شخص کو کوئی گری پڑی چیز ملے اس پر دو عادل آدمیوں کو گواہ بنا لے) اس ارشاد کی رو سے وہ شخص اس کا واجد قرار دیا گیا اگرچہ اس نے اس کی طلب اور تلاش نہیں کی تھی۔

اللہ تعالیٰ نے غلام آزاد کرنے کے سلسلے میں فرمایا (فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ جس شخص کو غلام میسر نہ ہو وہ لگاتار دو مہینے روزے رکھے) اس کے معنی یہ ہیں کہ غلام اس کی ملکیت میں نہ ہو اور نہ ہی اس کی قیمت کی مقدار رقم کا وہ مالک ہو، یہ مفہوم نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اس پر غلام کی تلاش اور طلب واجب کر دی ہے۔

اس لیے جب وجود کا مفہوم طلب اور تلاش کے بغیر پایا جاتا ہے تو ایسا شخص جس کے ارد گرد پانی نہ ہو اور نہ ہی اسے اس کا علم ہو تو وہ پانی کا واجد یعنی پا لینے والا قرار نہیں دیا جائے گا۔ جب لفظ کا اطلاق ایسے شخص کو شامل ہوتا ہے تو ہمارے لیے یہ جائز نہیں ہوگا کہ ہم اس اطلاق میں طلب اور تلاش کی فرضیت کا اضافہ کر دیں اس لیے کہ اس کے نتیجے میں آیت کے حکم میں ایک اضافی مفہوم کا الحاق لازم آتا ہے اور یہ بات جائز نہیں ہے۔

اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی دلالت کرتا ہے کہ (جعلت لی الارض مسجدًا وطهورًا میرے لیے پوری روئے زمین مسجد بنا دی گئی ہے اور اسے طہارت حاصل کرنے کا ذریعہ بنا دیا گیا ہے) نیز آپ کا ارشاد ہے (التراب طهور المسلم مالم یجد الماء ایک مسلمان کو جب تک پانی نہ ملے اس وقت تک مٹی اس کی طہارت کا ذریعہ ہے)

آپ نے حضرت ابوذرؓ سے فرمایا تھا (التراب کافیك ولوالی عشر حجج فاذا وجدت الماء فامسسه جلدك مٹی تمہارے لیے کافی ہے خواہ دس سال کیوں نہ گزر جائیں پھر جب تمہیں پانی مل جائے تو اسے اپنے جسم سے مس کر لو) وجود طلب اور تلاش کا مقتضی نہیں ہے اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ ایک شخص کسی ایسی چیز کا واجد یعنی پانے والا کہلاتا ہے جو اس کے پاس اس کی طلب اور تلاش کے بغیر پہنچ جائے خواہ وہ پانی ہو یا کوئی اور چیز۔

اس شخص کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ "هذا واجد الرقبة (یہ غلام کا واجد یعنی رکھنے والا ہے) جب اس کے پاس غلام موجود ہو خواہ اس نے اس کی طلب نہ بھی کی ہو۔

اگر کوئی کہنے والا یہ کہے کہ آپ کیوں اس سے انکار کرتے ہیں کہ ایک شخص جس چیز کی طلب نہ کرے اور وہ چیز اسے مل جائے تو اس کے متعلق یہ کہنا درست ہوتا ہے کہ وہ فلاں چیز کا واجد ہے یعنی وہ چیز اس کے پاس موجود ہے۔ لیکن ایک چیز کی طلب اور تلاش کے بغیر کسی کو غیر واجد کہنا درست نہیں ہوتا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جب وجود طلب کا مقتضی نہیں ہے اور طلب یعنی تلاش وجود کے مفہوم کی شرط بھی نہیں ہے تو نفی وجود بھی اسی کی طرح ہوگا اس لیے جس چیز پر وجود کا اطلاق درست ہوگا اس کے عدم پر بھی وہ اطلاق جائز ہوگا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ یہ کہنا درست ہے "هو غیر واجد لالف دینار" (وہ ہزار دینار کا واجد نہیں ہے) خواہ اس سے پہلے اس کی طرف سے ہزار دینار کی طلب اور جستجو نہ بھی ہوئی

اگر اس کا مال ضائع ہو جائے تو یہ کہنا جائز ہو گا کہ "اسے یہ مال نہیں ملا" خواہ اس کی طرف سے اس کی طلب نہ بھی ہوئی ہو۔

جس طرح یہ کہنا درست ہے "وہ فلاں چیز کا واجد یعنی پانے والا ہے" خواہ اس کی طرف سے اس چیز کی طلب نہ بھی ہوئی ہو اس لیے وجود اور اس کی نفی اس لحاظ سے یکساں ہیں کہ ان میں سے ہر ایک پر اسم کے اطلاق کا تعلق طلب یا جستجو اور تلاش کے ساتھ نہیں ہوتا۔

قول باری ہے (وَمَا وَجَدْنَا لِأَكْثَرِهِمْ مِنْ عَهْدٍ وَإِنْ وَجَدْنَا أَكْثَرَهُمْ لَفَاسِقِينَ ہم نے ان میں سے اکثر کو کسی عہد کا پابند نہیں پایا ہم نے تو ان میں سے اکثر کو فاسق ہی پایا) اس آیت میں وجود یعنی پانے کا اطلاق جس طرح نفی کی صورت میں ہوا اسی طرح اثبات کی صورت میں بھی ہو گیا۔ جبکہ دونوں صورتوں میں طلب معدوم ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ کسی شخص کے ساتھی کے پاس پانی ہو اور وہ اس سے پانی طلب کیے بغیر تیمم کر لے تو اس کا تیمم درست نہیں ہو گا جب تک وہ اس سے پانی طلب نہ کرے اور اس کا رفیق اسے پانی دینے سے انکار نہ کرے، یہ بات طلب کے وجوب پر دلالت کرتی ہے اس بات کی مزید تاکید اس روایت سے ہوتی ہے جس میں کہا گیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جنات سے ملاقات کی رات حضرت ابن مسعودؓ سے فرمایا تھا: "کیا تمھارے پاس پانی ہے؟" اس طرح آپ نے ان سے پانی طلب کیا تھا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ایک شخص کا اپنے رفیق سے پانی طلب کرنا تو اس بارے میں امام ابو حنیفہ سے مروی ہے کہ اس کی نماز تیمم کے ساتھ جائز ہو جائے گی خواہ اس نے پانی طلب نہ بھی کیا ہو۔ لیکن امام ابو یوسف اور امام محمد کے قول کے مطابق اس کی نماز جائز نہیں ہو گی جب تک وہ اس سے پانی طلب نہ کرے اور وہ پانی دینے سے انکار نہ کر دے۔

ہمارے نزدیک یہ اس پر محمول ہے کہ جب اسے اس بات کی امید ہو کہ اس کا رفیق پانی اس کے لیے صرف کر دینے پر تیار ہو جائے گا۔ اگر اسے یہ امید نہ ہو تو اس کے لیے پانی کی طلب ضروری نہیں۔ اس کی نظیر وہ صورت ہے جب ایک شخص کو اپنے قرب میں پانی کی موجودگی کا علم ہو یا کسی بتانے والے نے اسے یہ بتا دیا ہو، ایسی صورت میں تیمم کرنا جائز نہیں ہو گا اس لیے کہ اس جیسی صورت میں غالب گمان یقین کے قائم مقام ہو جاتا ہے۔

جس طرح اسے اس بات کا غالب گمان ہو کہ اگر وہ نہر پر پہنچ جائے، جبکہ نہر اس کے

قریب ہو، تو اسے درندہ پھاڑ ڈالے گا یا کوئی ڈاکو اسے پکڑ لے گا - اس صورت میں اس کے لیے تیمم جائز ہو جائے گا لیکن اگر اس کا غالب گمان یہ ہو کہ نہر پر پہنچ کر وہ زندہ سلامت رہے گا تو پھر اس کے لیے تیمم جائز نہیں ہو گا۔ اس لیے یہ بات ان لوگوں کے لیے استدلال کے طور پر فائدہ مند نہیں جو طلب کے ایجاب کے قائل ہیں۔

رہ گئی حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ان سے پانی کی طلب نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت علیؓ کو پانی کی تلاش میں بھیجنا تو آپ کا یہ فعل وجوب کی بنا پر نہیں تھا۔ ہمارے نزدیک یہ مستحب ہے جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے استحباب کی بنا پر یہ کیا تھا۔ نیز جو شخص جنگل بیابان میں ہو اور اس کے آس پاس پانی نہ ہو اور نہ ہی اسے پانی ملنے کی توقع ہی ہو ایسا شخص یا تو واجد کہلائے گا یا غیر واجد۔

اگر یہ واجد ہو گا تو اس صورت میں طلب اور تلاش کی بات ساقط ہو جائے گی اس لیے کہ اسے ایسی چیز کی طلب کا مکلف بنانا درست نہیں ہو گا جس کا وہ واجد یعنی حاصل کر لینے والا ہے۔ اگر وہ غیر واجد ہو گا تو اس کا تیمم قول باری (فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا) کی رو سے جائز ہو جائے گا نیز اس کا یہ عمل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کی رو سے بھی جائز ہو گا کہ (التراب طهور المسلم ما لم يجد الماء)۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب تیمم کے جواز کی شرط پانی کی عدم موجودگی ہے تو پھر یہ ضروری ہے کہ اس کا تیمم اس وقت تک جائز نہ ہو جب تک اسے اس کی شرط کے وجود کا یقین نہ ہو جائے جس طرح نماز کے جواز کی شرط وقت کا آپہنچنا ہے، جب تک وقت کے دخول کا اسے یقین نہ ہو جائے اس وقت تک نماز کی ادائیگی اس کے لیے جائز نہیں ہو گی۔

اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ دونوں صورتوں میں فرق کی بنیاد یہ ہے کہ اس جیسی جگہ یعنی جنگل بیابان میں بنیادی طور پر پانی معدوم ہوتا ہے۔ اس جگہ پر جانے والے انسان کو بھی اس کا یقین ہوتا ہے۔ اسے صرف یہ نہیں معلوم ہوتا کہ آیا کسی دوسری جگہ پانی موجود ہے؟ یا اگر وہ تلاش کرے گا تو پانی اسے مل جائے گا یا نہیں؟

اس بنا پر اس کے لیے ضروری نہیں کہ وہ ایسی چیز کی بنا پر اپنے پہلے یقین سے ہٹ جائے جس کے متعلق وہ کچھ نہیں جانتا اور اس کے متعلق اسے شک ہوتا ہے۔ نماز کا وجوب بھی موجود نہیں ہوتا اس لیے شک کی بنا پر نماز کی ادائیگی اس کے لیے اس وقت تک درست نہیں ہوتی جب تک

اسے وقت کے وجود کا یقین نہ آجائے۔ اس جہت سے دونوں صورتیں یکساں ہیں کہ ان میں اس یقین پر بنا کی جاتی ہے جو اصل اور بنیاد ہوتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری ہے (فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ) تا قول باری (فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا) اس کی رُو سے اس پر اعضائے وضو دھونا ہمیشہ واجب ہوگا اور اس کے لیے پانی تک رسائی ہر ممکن طریقے سے ضروری ہوگی۔ اس لیے اگر تلاش کے ذریعے پانی تک رسائی ممکن ہو تو اس کی تلاش اس پر فرض ہو جائے گی۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جس ذات باری کا یہ حکم ہے (فَاغْسِلُوا) اسی ذات کا یہ قول بھی ہے (فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا) اس لیے اعضائے وضو دھونے کا وجوب پانی کے وجود کو متضمن ہے اور تیمم کا جواز پانی کی عدم موجودگی کو متضمن ہے اور زیر بحث حالت میں وہ لامحالہ پانی کا نہ پانے والا ہے۔ اس لیے اس کے لیے تیمم جائز ہوگا۔

مخالف کا گمان صرف یہ ہے کہ اگر وہ پانی تلاش کرے گا تو ممکن ہے کہ پانی اسے مل جائے لیکن ہم یہ کہیں گے کہ تیمم کی اباحت کی شرط وجود میں آگئی ہے یعنی پانی کی موجودگی نہیں ہے اسے ترک کر دینا اس کے لیے درست نہیں ہوگا اس لیے کہ ممکن ہے پانی مل جائے اور یہ بھی ممکن ہے کہ نہ ملے۔

مخالف نے جو بات کی ہے وہ اس وقت لازم ہوتی اگر اسے پانی ملنے کی توقع ہوتی اور اس کے وجود کا اسے غالب گمان ہوتا یا کسی بتانے والے نے اسے اس کا پتہ بتایا ہوتا۔ لیکن جب ان میں سے کوئی صورت نہ پائی جائے تو پھر آیت کی شرط اس طریقے سے پوری ہو جائے گی جو تیمم کو مباح اور جائز کر دے گی اس لیے کسی کو اس شرط کے استفاط اور اس کے سوا کسی اور سبب یا مفہوم کے اغلباء کی اجازت نہیں ہوگی۔

ہمارے اصحاب نے اجتہاد کے طور پر پانی کے استعمال کے لزوم کے لیے ایک میل سے کم فاصلے کا اندازہ مقرر کیا ہے اگر اسے اس فاصلے کے اندر پانی کی جگہ کا علم ہو جائے اور اس کے وجود کے بارے میں اس کا گمان غالب ہو تو پھر تیمم نہ کیا جائے۔

ان حضرات نے ایک میل یا اس سے زائد فاصلے پر پانی کے استعمال کو اس لیے واجب قرار نہیں دیا ہے نیز میل وہ پیمانہ ہے جس کے ذریعے مسافتوں کی پیمائش ہوتی ہے اور عادۃً ایک میل سے کم فاصلے کی پیمائش نہیں ہوتی۔ اس لیے ان حضرات نے اس مسئلے میں ایک میل یا اس سے زائد فاصلے

کا پیمانہ مقرر کیا اور اس سے کم فاصلے کو نظر انداز کر دیا جس طرح ہم نے امام ابو یوسف کے اس قول کے متعلق کہا ہے کہ ان کے نزدیک "الکثیر الفاحش" کا اندازہ یہ ہے کہ اس کی لمبائی ایک بالشت اور چوڑائی ایک بالشت ہو۔ اس لیے کہ ایک مربع بالشت ہی وہ کم سے کم مقدار ہے جس کے ذریعے کسی چیز کی سطح اور جسم کی پیمائش کی جاتی ہے۔

عادۃً اس سے کم کی مقدار کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے (امام ابو یوسف کا یہ قول جسم یا کپڑے پر لگی ہوئی نجاست کے تعین کے سلسلے میں ہے)

نافع نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ جب آپ سفر کی حالت میں پانی سے دو یا تین غلوہ (وہ فاصلہ جو ایک تیر پوری طاقت سے چلائے جانے پر طے کرے۔ فرلانگ) یعنی دو یا تین فرلانگ کے فاصلے پر ہوتے تو تیمم کر کے نماز پڑھ لیتے اور پانی کی طرف رُخ نہ کرتے۔

سعید بن المسیب سے مروی ہے کہ چرواہے اور پانی کے درمیان دو یا تین میل کا فاصلہ ہو اور نماز کا وقت آ جائے تو وہ تیمم کر کے نماز پڑھ لے۔ حسن اور ابن سیرین کا قول ہے کہ جس شخص کو وقت کے اندر پانی کی دستیابی کی امید ہو وہ تیمم نہیں کرے گا۔

اس شخص کے متعلق فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہے جسے پانی تو مل جائے لیکن یہ اندیشہ ہو کہ اگر وضو میں لگ گیا تو نماز کا وقت نکل جائے گا آیا یہ شخص وضو کی بجائے تیمم کر سکتا ہے؟ ہمارے اصحاب سفیان ثوری، اوزاعی اور امام شافعی کا قول ہے اگر کوئی شخص مقیم یا مسافر شہر کے حدود میں ہو اسے خطرہ ہو کہ اگر وضو میں لگ جائے گا تو نماز کا وقت نکل جائے گا، اسے بہر حال وضو کرنا پڑے گا، اس کے لیے تیمم کا کوئی جواز نہیں ہے۔

امام مالک کا قول ہے کہ اگر وقت نکل جانے کا اندیشہ ہو تو وہ وضو کی بجائے تیمم کر کے نماز ادا کر لے۔ لیث بن سعد کا قول ہے کہ اگر وضو میں لگ جانے کی صورت میں وقت نکل جانے کا اندیشہ ہو تو تیمم کر کے نماز ادا کر لے اور وقت نکل جانے کے بعد وضو کر کے نماز کا اعادہ کر لے۔

اس مسئلے میں قول باری (فَلَمْ تَجِدُوْا مَاءً فَتَيَمَّمُوْا) بنیاد ہے۔ اللہ تعالیٰ نے پانی کی موجودگی کی صورت میں اس کا استعمال واجب قرار دیا اور پانی کی عدم موجودگی کی صورت میں اس حکم کو مٹی کی طرف منتقل کر دیا اس لیے پانی کی موجودگی کی صورت میں اس حکم کو مٹی کی طرف منتقل کرنا جائز نہیں ہے اس لیے کہ آیت کے خلاف ہے۔ نیز جب اللہ تعالیٰ نے اعضاء وضو کو دھونے کا حکم دیا تو اس کے لیے بقائے وقت اور ادراک صلوٰۃ وغیرہ کی قید نہیں لگائی۔

اس لیے یہ حکم وقت کے اندر اور وقت کے بعد کے لحاظ سے مطلق ہے اور کسی قسم کی شرط یا قید سے مشروط اور مقید نہیں ہے۔ قول باری ہے (لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوۃَ وَاَنْتُمْ سُکَارٰی حَتّٰی تَعْلَمُوْا مَا تَقُوْلُوْنَ وَلَا جُنُبًا اِلَّا عَابِرِیْ سَبِیْلٍ حَتّٰی تَغْتَسِلُوْا) اللہ تعالیٰ نے جنابت کی حالت میں نماز کی ادائیگی سے روک دیا اور یہ حکم دیا کہ پہلے غسل کرو اس کے بعد نماز ادا کرو۔ اس حکم میں نماز کے وقت کے باقی ہونے یا نہ ہونے کا کوئی ذکر نہیں کیا۔

سنت کی جہت سے بھی اس پر دلالت ہو رہی ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوذرؓ سے فرمایا تھا (التراب کافیک ولو الی عشر حجج فاذا وجدت الماء فامسسه جلدک) اس ارشاد کی رو سے جب بھی ایک شخص کو پانی مل جائے اس پر اس کا استعمال واجب ہو جائے گا خواہ اسے نماز کا وقت نکل جانے کا خوف ہو یا نہ ہو اس لیے کہ قول باری (فَاغْسِلُوْا) میں عموم ہے۔

نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (التراب طهور المسلم ما لم یجد الماء) اس لیے جب ایک شخص کو پانی مل جائے گا تو پھر مٹی اس کے لیے طہارت کا ذریعہ نہیں رہے گی۔ اس لیے تیمم کے ساتھ اس کی نماز درست نہیں ہوگی۔ نظر اور قیاس کی جہت سے بھی یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ طہارت کی فرضیت وقت کی فرضیت سے بڑھ کر مؤکد ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ طہارت کے بغیر نماز کبھی درست نہیں ہو سکتی جب کہ وقت نکل جانے کے بعد بھی قضا نماز پڑھی جا سکتی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ وضو میں مصروف ہونے کی بنا پر وقت نکل جانے کے اندیشے کی صورت میں تیمم کر کے نماز ادا کر لینا چاہیے تاکہ وقت کی فضیلت حاصل ہو جائے اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ایسا شخص وقت کی فضیلت کو کس طرح حاصل کر سکتا ہے جب کہ وہ نماز ہی پڑھنے والا شمار نہ ہو رہا ہو اس لیے کہ وہ طہارت کے بغیر نماز کی ادائیگی کر رہا ہے۔ اس لیے اس کا پڑھنا اور نہ پڑھنا دونوں یکساں ہیں۔

اگر معترض یہ کہے کہ تیمم طہارت حاصل کرنے کا ذریعہ ہے تو اس سے کہا جائے گا کہ یہ اس وقت ذریعہ بنتا ہے جب پانی موجود نہیں ہوتا ہے۔ لیکن پانی کی موجودگی میں یہ طہور نہیں ہوتا جس طرح ارشاد باری ہے اور جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی شرط عائد کی ہے۔

اس بنا پر معترض کو سب سے پہلے یہ چاہیے کہ وہ اس بات کی کوئی دلالت پیش کرے کہ پانی کی موجودگی میں بھی جبکہ اس کے استعمال کی وجہ سے کسی ضرر کے لاحق ہونے کا اندیشہ نہ ہو۔ مٹی طہور

ہوتی اور تیمم جائز ہوتا ہے پھر اس دلالت پر اپنے اس مسلک کی بنا کرے کہ وضو کیے بغیر تیمم کر کے وقت کے اندر نماز پڑھ لینے والا وقت کی فضیلت حاصل کر لیتا ہے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ مسافر کے لیے تیمم کی اباحت صرف اس لیے کی گئی ہے کہ اسے نماز کے وقت کے اندر نماز پڑھنے کا موقعہ مل جائے۔ پانی کی عدم موجودگی کی بنا پر تیمم کی اباحت نہیں ہوئی ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر بات اس طرح ہوتی تو پھر پانی کی عدم موجودگی کی حالت میں ایک شخص کے لیے اول وقت میں تیمم کرنا جائز نہ ہوتا اس لیے کہ نماز کے اول وقت میں اسے نماز کے فوت ہو جانے کا کوئی اندیشہ نہ ہوتا جبکہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ اول وقت میں تیمم کر کے نماز کی ادائیگی جائز ہے یہ اس بات کی دلیل ہے کہ تیمم کے جواز کی شرط نماز کے وقت کے فوت ہونے کی وجہ سے نہیں ہے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ پانی کی عدم موجودگی اگر تیمم کی شرط ہوتی تو پھر مریض کے لیے نیز اس شخص کے لیے جسے پیاس کا خطرہ ہوتا پانی کی موجودگی کی صورت میں تیمم جائز نہ ہوتا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم ایسی صورت میں تیمم کے جواز کے اس لیے قائل ہیں کہ وجود ماء کا مفہوم یہ ہے کہ ایک شخص کے لیے کسی ضرر کے اندیشہ کے بغیر اس کا استعمال ممکن ہو۔ نیز اس کے استعمال کے لیے اسے کسی مشقت کا سامنا بھی نہ کرنا پڑے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے مریض اور مسافر کا ذکر کیا ہے جس میں درج بالا امر کی طرف رہنمائی موجود ہے۔

پانی کا موجود نہ ہونا علی الاطلاق شرط ہے اور اس کے استعمال کی وجہ سے کسی ضرر کے لاحق ہونے کا خوف بھی ایک شرط ہے۔ دوسری طرف معترض نے وقت کا اعتبار کرتے ہوئے نہ آیت کی طرف توجہ کی ہے نہ حدیث کی طرف جبکہ قرآن و حدیث دونوں معترض کے قول کے بطلان کا فیصلہ سنا رہے ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ خوف کی حالت میں نماز کی ادائیگی کے اندر آنے جانے، اور قبلے کے رخ سے ہٹ کر چلنے نیز سوار ہو کر نماز ادا کرنے کا جواز صرف وقت کے اندر نماز ادا کرنے کی خاطر ہے یعنی اس میں صرف ادراکِ وقت کو مدنظر رکھا گیا ہے یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ وقت فوت ہو جانے کے اندیشے کی صورت میں تیمم کر کے نماز کے جواز میں وقت کا اعتبار واجب ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ خائف کی نماز کی درج بالا شکلوں میں اباحت صرف خوف کی بنا پر ہے وقت کی بنا پر نہیں۔ اور نہ ہی کسی اور سبب کی بنا پر جبکہ خوف موجود ہو۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ اول وقت میں صلوٰۃ الخوف ادا کرلینا جائز ہے باوجودیکہ غالب گمان یہ
ہو کہ وقت نکل جانے سے پہلے دشمن میدان سے واپس ہو جائے گا۔

یہ اس بات کی دلیل ہے کہ صلوٰۃ الخوف کی اباحت خوف کے سبب ہوتی ہے، ادراک
وقت کے لیے نہیں ہوتی۔ جبکہ تیمم کی اباحت پانی کی عدم موجودگی کی بنا پر ہوتی ہے۔ تیمم کے ساتھ
صلوٰۃ الخوف کی مماثلت اس بات میں ہے کہ جب پانی موجود نہ ہو تو تیمم کرنا جائز ہوتا ہے لیکن
جب پانی مل جائے تو اس کی حیثیت خوف زائل ہو جانے کی حالت کی طرح ہو جاتی ہے۔
اس صورت میں نماز صرف اسی طریقے سے جائز ہوتی ہے جس طریقے سے امن کی حالت میں پڑھی
جاتی ہے۔

صلوٰۃ الخوف کی وہی حیثیت ہے جو مسافر کے لیے روزہ چھوڑنے اور موزوں پر مسح کرنے کی
ہے، اس رخصت کا تعلق ایک مخصوص حالت کے ساتھ ہوتا ہے وقت فوت ہو جانے کے اندیشے
کے ساتھ نہیں ہوتا۔ نیز اگر کسی شخص سے وضو میں مشغولیت کی بنا پر نماز کا وقت فوت ہو جائے
تو اس کے لیے ایک دوسرا وقت موجود ہوتا ہے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:
(من نام عن صلوٰۃ او نسیھا فلیصلھا اذا ذکرھا فان ذلک وقتھا۔ جو شخص نیند یا نسیان کی
وجہ سے کسی نماز سے رہ جائے تو یاد آنے پر وہ نماز ادا کرے، یہی اس نماز کا وقت ہے) آپ
نے یہ بتا دیا کہ نماز فوت ہو جانے کی صورت میں جس وقت بھی نماز یاد آجائے وہ اس نماز کا
وقت ہوگا جس طرح اس سے پہلے گزر جانے والا وقت اس نماز کا وقت تھا۔

جب اصل وقت فوت ہو جانے کے باوجود نماز کا وقت موجود رہتا ہے خواہ قضا ہی کی شکل
میں کیوں نہ ہو، تو پھر اس اندیشے کی بنا پر کہ نماز اپنے اصل وقت سے فوت ہو کر قضا کے وقت
میں پہنچ جائے گی پانی کے ساتھ ترک طہارت جائز نہیں ہو سکتا۔

فوت شدہ نماز اور وقت کے اندر ادا کی جانے والی نماز کے درمیان ترتیب کے وجوب
پر امام مالک ہمارے ساتھ متفق ہیں نیز یہ کہ فوت شدہ نماز اس نماز سے بڑھ کر وقت کے ساتھ
خاص ہوتی ہے جو اپنے وقت کے اندر ادا کی جا رہی ہو حتیٰ کہ کوئی شخص اگر فوت شدہ نماز ادا
کرنے سے پہلے وقتی نماز پڑھنا شروع کر دے تو اس کی یہ نماز جائز نہیں ہوگی۔

اگر وقت کے فوت ہو جانے کا اندیشہ کسی شخص کے لیے تیمم کی اباحت کا سبب بن سکتا تو وقت
نکل جانے کے بعد بھی اس کے لیے تیمم کی اباحت واجب ہوتی اس لیے کہ اصل وقت فوت ہو جاتے

کے بعد سر آنے والا وقت اس نماز کے لیے وقت ہوتا ہے اور نمازی کے لیے اس وقت سے اسے موخر کرنے کی گنجائش نہ ہوتی۔

اس سے امام مالک پر یہ بات لازم آتی ہے کہ جس شخص کی کوئی نماز رہ گئی ہو وہ اسے کسی بھی وقت تیمم کر کے فوت شدہ نماز ادا کرنے کی اجازت دے دیں اس لیے فوت شدہ نماز ادا کرنے کی خاطر ایک شخص کا وضو میں مشغول ہو جانا نماز کو اس وقت سے موخر کرنے کا موجب بن جائے گا جس کے اندر وہ اسے ادا کرنے کا پابند ہے اور جس سے موخر کرنے کی اسے ممانعت ہے۔

جب اس امر پر سب کا اتفاق ہے کہ پانی استعمال کرنے میں مشغولیت کی بنا پر اس وقت کے نکل جانے کے خوف کی وجہ سے جس میں وہ فوت شدہ نماز پڑھنے کا پابند ہے، تیمم کر کے نماز ادا کرنا جائز نہیں ہے، تو اس سے یہ بات درست ہو گئی کہ پانی کے ساتھ وضو چھوڑ کر تیمم کر لینے میں وقت کو کوئی دخل نہیں ہے۔

رہ گیا لیث بن سعد کا یہ قول کہ وقت کی تنگی کی صورت میں ایک شخص تیمم کر کے وقت کے اندر نماز ادا کرے گا پھر وضو کر کے وقت گزر جانے کے بعد نماز کا اعادہ کرے گا تو یہ ایک بے معنی سی بات ہے اس لیے کہ یہ تو واضح ہے کہ اس طرح پڑھی ہوئی نماز کی کوئی حیثیت نہیں ہوتی تو پھر اسے پڑھنے کا حکم دینا ایک بے معنی بات ہے اسی طرح وضو کے فرض کو موخر کر دینا ایک لغو حرکت ہے جبکہ اس فرض کو مقدم کرنا نمازی پر لازم ہوتا ہے۔

اگر کوئی شخص کسی گندی جگہ میں محبوس ہو جہاں اسے نہ پانی مل سکتا ہو اور نہ ہی پاک مٹی تو ایسا شخص نماز کس طرح پڑھے اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام محمد اور زفر کا قول ہے کہ جب تک اسے پانی حاصل کرنے کی قدرت نہ ہو وہ نماز نہیں پڑھے گا، بشرطیکہ وہ شہر کے اندر ہو۔ سفیان ثوری اور اوزاعی کا بھی یہی قول ہے۔

امام ابو یوسف اور امام شافعی کا قول ہے کہ نماز پڑھ لے گا لیکن اس صورت حال سے نکل جانے کے بعد ان نمازوں کا اعادہ کرے گا۔ امام ابوحنیفہ اور ان کے ہم مسلک حضرات کی دلیل یہ قول باری ہے (اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوۃِ فَاغْسِلُوا) تا قول باری (فَلَمْ تَجِدُوْا مَآءً فَتَیَمَّمُوْا)

نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد کہ (لایقبل اللّٰہُ صَلٰوۃً بِغَیْرِ طُھُوْرٍ، اللہ تعالیٰ طہارت کے بغیر کوئی نماز قبول نہیں کرتا) جو شخص وضو یا تیمم کے بغیر نماز پڑھتا ہے وہ طہارت کے بغیر نماز پڑھتا ہے اس کی پڑھی ہوئی نماز درست نماز نہیں کہلا سکتی۔ اس لیے ہمارا اسے

ایک ایسے فعل کا جو نماز نہیں کہلا سکتا اس بنا پر حکم دینا یہ معنی ہو گا کہ اس پر نماز فرض ہے۔

امام ابو یوسف نے یہ کہا ہے کہ وہ اشارے سے نماز پڑھے گا پھر اس کا اعادہ کرے گا۔ انھوں نے اشارے سے پڑھی جانے والی نماز کو کوئی حیثیت نہیں دی اور اس کے اعادے کا حکم دے دیا۔ اگر اس کی پڑھی ہوئی یہ نماز حقیقتہً نماز ہوتی تو اس کے اعادے کا حکم نہ دیتے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ جو شخص نماز میں رکوع اور سجدے کی قدرت نہ رکھتا ہو وہ اشارے سے نماز پڑھتا ہے اور اسے اس نماز کے اعادے کے لیے نہیں کہا جاتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب کوئی شخص کسی صاف ستھرے مکان میں محبوس ہو جہاں اسے پانی میسر نہ ہو تو امام ابو یوسف ایسے شخص کو تیمم کر کے نماز پڑھنے اور پھر نماز لوٹا لینے کا حکم دیتے ہیں اس طرح تیمم کر کے نماز پڑھ لینے سے اعادے کا وجوب اس سے ساقط نہیں ہوا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حسن بن ابی مالک نے امام ابو یوسف سے اور انھوں نے امام ابو حنیفہ سے روایت کی ہے کہ ایسا شخص نہ تیمم کرے گا اور نہ ہی نماز پڑھے گا یہاں تک کہ وہ اس جگہ سے نکل آئے۔ اس طرح اس اصل پر مسئلے کا تسلسل قائم رہا۔ مبسوط میں ذکر ہے کہ وہ تیمم کر کے نماز پڑھے گا اور پھر ان نمازوں کا اعادہ کرے گا۔

مبسوط میں اس مسئلے کے متعلق کسی اختلاف کا ذکر نہیں ہے۔ ممکن ہے کہ یہ صرف امام ابو یوسف کا قول ہو۔ اگر یہ سب کا قول ہے تو اس کی توجیہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک تیمم کر کے نماز صرف ایک حالت میں درست ہوتی ہے اور وہ پانی کی عدم موجودگی کی حالت ہے یا ضرر لاحق ہونے کا اندیشہ ہو۔ مذکورہ بالا شخص چونکہ پانی کی دستیابی سے محروم ہوتا ہے اس لیے وہ تیمم کر سکتا ہے۔

قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ ایسے شخص کو اس مسافر کی طرح سمجھا جائے جس کے قریب ہی پانی ہو لیکن اسے درندے یا چوروں کا خطرہ لاحق ہو۔ اس صورت میں اس کے لیے تیمم کر کے نماز ادا کر لینا جائز ہوتا ہے اور نماز لوٹانا اس کے لیے ضروری نہیں ہوتا۔

قیاس کا تقاضا تو یہی تھا لیکن امام ابو حنیفہ نے قیاس ترک کر کے اسے اعادے کا حکم دیا۔ اور سفر اور حضر کے درمیان فرق رکھا اس لیے کہ حضر کی حالت میں پانی موجود ہوتا ہے لیکن اس کی دستیابی میں کوئی آدمی رکاوٹ بن جاتا ہے لیکن اس جیسی صورت میں کسی آدمی کی دخل اندازی فرض کو ساقط نہیں کرتی۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اگر کوئی شخص کسی کو نماز پڑھنے سے زبردستی روک دے یا رکوع اور

سجدے سے منع کردے اور وہ شخص اشارے سے نماز ادا کرلے تو اس صورت میں وہ اس نماز کا اعادہ کرے گا۔ اگر رکاوٹ اللہ تعالیٰ کی جانب سے ہوئی ہو مثلاً بے ہوشی طاری ہوگئی ہو یا اسی طرح کوئی اور صورت پیش آگئی ہو تو اس سے فرضیت ساقط ہو جاتی ہے۔

اگر وہ شخص بیمار ہو تو رکوع اور سجدہ اس سے ساقط ہو جاتا ہے اور اس کی بجائے اشارے سے نماز ادا کی جاتی ہے۔ اس طرح اللہ تعالیٰ کی طرف سے پیدا ہونے والی رکاوٹ اور کسی آدمی کی پیدا کردہ رکاوٹ میں فرق آگیا۔ حضر کی حالت کا بھی یہی حکم ہے۔

چونکہ اس حالت میں پانی کا وجود ہوتا ہے اس لیے کسی آدمی کے روکنے کی وجہ سے اس کے استعمال کی فرضیت ساقط نہیں ہوگی۔ اسی لیے اسے تیمم کرکے نماز پڑھ لینے اور پھر اس نماز کے اعادے کا حکم دیا گیا

امام ابوحنیفہ سے پہلی روایت کی توجیہ یہ ہے کہ محبوس شخص کو نماز پڑھنے کا اس لیے حکم نہیں دیا گیا کہ ایسی نماز کی کوئی حیثیت نہیں اس لیے اسے اس کی ادائیگی کا حکم دینا بے معنی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ آپ اس محرم کو جس کے سر پر بال نہ ہوں اور وہ احرام کھولنے کا ارادہ کرے اپنے سر پر استرہ پھیرنے کا حکم دیتے ہیں تاکہ اس طرح سر مونڈنے والے محرم کے ساتھ اس کی مشابہت ہو جائے اگرچہ حقیقۃً اس نے حلق یعنی سر مونڈنے کا عمل نہیں کیا۔

آپ اس محبوس کو جسے نہ وضو کرنے کی قدرت ہے اور نہ تیمم کی، نماز پڑھنے کا کیوں حکم نہیں دیتے تاکہ نماز پڑھنے والوں کے ساتھ اس کی مشابہت قائم ہو جائے اگرچہ حقیقۃً وہ نماز پڑھنے والا نہیں کہلا سکتا۔ یا جس طرح آپ گونگے کو استحباب کے طور پر تلبیہ کے ساتھ اپنی زبان ہلاتے رہنے کا حکم دیتے ہیں جبکہ وہ حقیقۃً تلبیہ کہنے سے عاری ہوتا ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ان دونوں باتوں کے مابین فرق کرنے والا سبب یہ ہے کہ مناسک حج کے افعال اس خصوصیت کے حامل ہوتے ہیں کہ بعض حالات کے اندر دوسرا آدمی ان افعال کی ادائیگی میں اصل آدمی یعنی محرم کے قائم مقام ہو جاتا ہے اور اس صورت میں اس دوسرے انسان کا فعل اصل آدمی کے فعل کی مانند سمجھا جاتا ہے۔

اس لیے یہ جائز ہے کہ گنجے انسان کے سر پر استرہ پھیرنا حلق کے قائم مقام ہو جائے جس طرح کوئی دوسرا آدمی اس کی طرف سے حج کرنے کی صورت میں اپنے سر کا حلق کرا لیتا ہے اور اس کے قائم مقام ہو جاتا ہے۔ اسی طرح کسی دوسرے آدمی کا اس کی طرف سے تلبیہ کہنا امام ابوحنیفہ کے

نزدیک اس وقت کافی ہو جاتا ہے جب اس پر بے ہوشی وغیرہ کا دورہ پڑ گیا ہو۔ اس لیے اگر محرم گونگا ہو تو تلبیہ کہنے کے لیے اپنی زبان ہلاتے رہنا مستحب قرار دیا گیا اگرچہ حقیقتہً وہ تلبیہ کہنے سے عاری ہوتا ہے۔

لیکن نماز کی صورت ایسی ہے کہ اس کے افعال کی ادائیگی میں کوئی کسی کا قائم مقام نہیں بن سکتا اور یہ بھی جائز نہیں ہوتا کہ وہ ایسے افعال ادا کرے جو نماز کے افعال نہیں کہلا سکتے اور مقصد یہ ہو کہ ان کے ذریعے نمازیوں کے ساتھ اس کی مشابہت ہو جائے۔

اس لیے ان افعال کو ادا کرنا اور ادا نہ کرنا دونوں یکساں حیثیت رکھتے ہیں اور بے معنی ہیں اس لیے ان افعال کی ادائیگی کو مستحب قرار نہیں دیا گیا۔

اگر ہمارے مخالفین اس روایت سے استدلال کریں جس میں ذکر ہے کہ حضرت عائشہ کا ہار گم ہو گیا تھا، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کچھ لوگوں کو ہار تلاش کرنے کی غرض سے بھیج دیا۔ ان لوگوں نے وضو اور تیمم کے بغیر نماز ادا کی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کی اطلاع بھی دی، پھر آیت تیمم نازل ہوئی، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے اس فعل پر نکیر نہیں کی۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جب ان حضرات نے اس طرح نماز ادا کی تھی اس وقت آیت تیمم نازل نہیں ہوئی تھی اور تیمم واجب نہیں ہوا تھا۔ نیز ان حضرات کو نماز کے اعادے کا حکم بھی نہیں دیا گیا تھا۔ اس لیے مناسب بات تو یہ ہے کہ اس واقعہ سے یہ استدلال کیا جائے کہ جب ایک شخص کو پانی اور مٹی نہ ملے اور وہ وضو اور تیمم کے بغیر نماز پڑھ لے تو اس پر نماز کا اعادہ لازم نہیں ہوتا۔

لیکن جب ہمارے مخالفین ایسے شخص کو اعادے کا حکم دیتے ہیں تو اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ زیر بحث لوگوں کا حکم ان حضرات کے حکم سے مختلف ہے نیز یہ حضرات پانی سے محروم تھے لیکن مٹی سے محروم نہیں تھے جبکہ ہمارے مخالفین ان جیسے لوگوں کے بارے میں اس حکم کے قائل نہیں ہیں۔

نماز کے وقت کے دخول سے پہلے تیمم کے جواز میں اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ جو شخص پانی نہ پائے اس کے لیے نماز کا وقت آنے سے پہلے تیمم کر لینا جائز ہے اور وقت آجانے پر وہ اس تیمم کے ساتھ فرض نماز ادا کر سکتا ہے۔ امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے کہ دخول وقت سے پہلے تیمم جائز نہیں ہے۔

ہماری دلیل یہ قول باری ہے (اَوْ جَاءَ اَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْغَائِطِ اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوْا مَاءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا) پانی نہ ملنے کی صورت میں حدث لاحق ہونے پر تیمم کا حکم دیا اور وقت کے دخول سے قبل کی حالت اور دخول کے بعد کی حالت میں کوئی فرق نہیں رکھا گیا۔

نیز فرمایا (اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ) ہم نے کتاب کی ابتدا میں اس پر دلیل قائم کر دی تھی کہ آیت کے معنی ہیں" جب تم قیام الی الصلوٰۃ کا ارادہ کرو اور تمھیں حدث لاحق ہو" پھر اس حکم پر تیمم کے حکم کو عطف کیا اور اس حالت میں اس کی اباحت کر دی جس میں پانی ملنے کی شرط پر وضو کا حکم دیا تھا۔

نیز جب اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا (اَقِمِ الصَّلٰوةَ لِدُلُوْكِ الشَّمْسِ) اور اس آیت کے سوا دوسری آیت میں نماز پر طہارت کی تقدیم کا حکم دیا اور طہارت دو صورتوں پر مشتمل تھی پانی کی صورت میں جبکہ اس کا وجود ہو اور مٹی کی صورت میں جبکہ پانی موجود نہ ہو، تو یہ چیز دخول وقت پر تیمم کو مقدم کرنے کے جواز کی مقتضی ہو گئی تاکہ تیمم کرنے والا اول وقت میں آیت کی شرط کے مطابق نماز ادا کرنے کے قابل ہو جائے۔

اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی دلالت کرتا ہے (التراب طھور المسلم مالم یجد الماء) اسی طرح حضرت ابوذرؓ سے آپ کا یہ ارشاد (التراب کافیك ولو الی عشر حجج) آپ نے اپنے اس ارشاد میں نماز کے وقت کے دخول سے قبل اور بعد کی حالت میں کوئی فرق نہیں کیا۔ بلکہ تیمم کے جواز کو پانی کی عدم موجودگی کے ساتھ معلق کر دیا۔ وقت کے ساتھ معلق نہیں کیا۔

اگر قول باری (اَوْ جَاءَ اَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْغَائِطِ) سے ہمارے استدلال کی نسبت یہ کہا جائے کہ یہ قول باری اس قول باری (اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ) پر معطوف ہے اور اس میں ایک پوشیدہ لفظ بھی موجود ہے۔ اس لیے عبارت کی ترتیب کچھ اس طرح ہوگی " اذا قمتم الی الصلوٰۃ وجاء احد منکم من الغائط (جب تم نماز کے لیے اٹھو اور تم سے کوئی شخص رفع حاجت سے آیا ہو) اور ظاہر ہے یہ صورت دخول وقت کے بعد ہی ہو سکتی ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات غلط ہے اس لیے کہ قول باری (اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ) کے معنی " اذا اردتم القیام وانتم محدثون " کے ہیں۔ یہ فقرہ حدث لاحق ہونے کی

صورت میں ایجاب وضو کا مفہوم ادا کرنے میں خود مکتفی یعنی خود کفیل ہے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے پانی نہ پانے والے کا حکم ایک جملہ مستانفہ کے ذریعے بیان کیا۔

ارشاد ہوا (وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ) تا قول باری (فَتَيَمَّمُوا) یہ جملہ بھی خود کفیل ہے اور اپنے مفہوم کو خود ادا کر رہا ہے اس کے ساتھ کسی اور جملے کو ملانے کی ضرورت نہیں ہے۔ جس کلام کی یہ صورت ہو اس کے ساتھ کوئی اور فقرہ ملانا اور اس کی تضمین کرنا درحقیقت اس کلام کی تخصیص کرنے کے مترادف ہے اور یہ عمل دلالت کے بغیر درست نہیں ہوتا۔

اس سے یہ بات واجب ہو گئی کہ تیمم کی اباحت کے لیے دفع حاجت سے واپسی کی شرط کو اپنی جگہ برقرار رہنے دیا جائے اور اس کے ساتھ کسی اور فقرے یا حالت کی تضمین نہ کی جائے۔ نیز جس طرح نماز کے وقت کی آمد سے پہلے وضو کر لینا درست ہوتا ہے تو ضروری ہے کہ تیمم کا بھی یہی حکم ہو اس لیے کہ اس کے ذریعے جو طہارت حاصل ہوئی ہے اس کے بعد نماز پڑھنے تک کوئی حدث لاحق نہیں ہوا۔

اگر یہ کہا جائے کہ استحاضہ والی عورت نماز کے وقت سے پہلے کیے گئے وضو کے ذریعے نماز ادا نہیں کر سکتی تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات ہمارے نزدیک جائز ہے۔ اس لیے کہ اگر اس نے زوال سے پہلے وضو کر لیا ہو تو وہ اس وضو کے ساتھ ظہر کا وقت نکلنے تک نماز ادا کر سکتی ہے۔

لیکن اگر اس نے ظہر کے وقت کے اندر وضو کیا ہو تو اس سے عصر کی نماز نہیں پڑھ سکتی کیونکہ وضو کرنے کے بعد بھی سیلان خون موجود تھا اور وقت کی صورت میں اسے حدث کے باوجود نماز کی ادائیگی کی رخصت تھی جب وقت نکل جانے کے ساتھ رخصت بھی ختم ہو گئی تو آنے والے حدث کے لیے اس پر وضو واجب ہو گیا۔

ایک تیمم سے دو فرض نمازیں پڑھی جا سکتی ہیں

ایک تیمم کے ساتھ دو فرض نمازوں کی ادائیگی کے جواز میں اختلاف رائے ہے۔ سفیان ثوری حسن بن صالح، لیث بن سعد کا مسلک یہ ہے کہ ایک دفعہ تیمم کرنے کے بعد جتنی نمازیں پڑھنا چاہے پڑھ سکتا ہے یہاں تک کہ حدث لاحق ہو جائے یا پانی میسر آجائے۔ ابراہیم نخعی، حماد بن ابی سلمہ اور حسن بصری کا بھی یہی مسلک ہے۔

امام مالک کا قول ہے کہ ایک تیمم سے دو فرض نمازیں نہیں پڑھ سکتا۔ نیز نفل نماز کے تیمم سے فرض نماز نہیں پڑھ سکتا البتہ فرض پڑھنے کے بعد اسی تیمم سے نفل پڑھ سکتا ہے۔ شریک بن عبداللہ کا قول ہے کہ ہر نماز کے لیے تیمم کرے گا۔ امام شافعی کا قول ہے کہ ہر فرض نماز کے لیے تیمم کرے گا اور ایک تیمم سے فرض، نفل اور نماز جنازہ پڑھ سکتا ہے۔

ہمارے قول کی صحت کی دلیل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے (التراب کافیک ولو الی عشر حجج فاذا وجدت الماء فامسسه جلدك، اے ابوذر! مٹی تمہارے لیے کافی ہے خواہ دس سال کا عرصہ کیوں نہ گزر جائے پھر جب تمہیں پانی مل جائے تو اسے اپنی جلد کے ساتھ مس کرو) نیز آپ نے فرمایا (التراب طهور المسلم مالم یجد الماء، مسلمان کو جب تک پانی نہ ملے اس وقت تک مٹی اس کی طہارت کا ذریعہ ہے)

آپ نے مٹی کو طہارت حاصل کرنے کا ذریعہ قرار دیا اور اسے نماز کی ادائیگی کے ساتھ موقت نہیں کیا آپ کا ارشاد (ولو الی عشر حجج) تاکید کے طور پر ہے اس سے حقیقت وقت مراد نہیں ہے۔ اس کی مثال یہ قول باری ہے (اِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِيْنَ مَرَّةً فَلَنْ يَّغْفِرَ اللّٰهُ لَهُمْ اگر آپ ان کے لیے ستر دفعہ بھی بخشش طلب کریں گے اللہ انہیں نہیں بخشے گا) یہاں مذکورہ عدد کا تعین اور اس کی تحدید مراد نہیں ہے بلکہ بخشش کی نفی کی تاکید مراد ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ارشاد میں حدث کا ذکر نہیں کیا حالانکہ وہ بھی تیمم کے لیے ناقض ہوتا ہے اس لیے نماز کی ادائیگی کی بھی یہی صورت ہونی چاہیے کہ تیمم کر کے نماز ادا کرنے کے بعد تیمم ختم ہو جائے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حدث کی وجہ سے تیمم کا ختم ہو جانا اس حدیث کے سامعین کو معلوم تھا اس لیے اس کے ذکر کی ضرورت پیش نہیں آئی۔ آپ نے اپنے ارشاد میں اس چیز کا ذکر فرمایا جو لوگوں کو معلوم نہیں تھی اور پھر یہ فرما کر اسے اور موکد کر دیا کہ پانی ملنے تک تیمم باقی رہتا ہے۔

نیز ابتدا میں تیمم کے ذریعے نماز کی اباحت کا سبب پانی کا دستیاب نہ ہونا تھا اب نماز پڑھنے کے بعد بھی پانی دستیاب نہیں ہے اس لیے اس کے تیمم کو بھی باقی رہنا چاہیے، چونکہ ہر صورت میں سبب ایک ہے اس لیے ابتدا اور بقا کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں ہونا چاہیے کیونکہ پانی کی عدم موجودگی ہی دونوں صورتوں میں سبب ہے۔

نیز جب موزوں پر مسح غسل یعنی پاؤں دھونے کا بدل تھا جس طرح تیمم غسل اعضاء کا بدل ہے پھر سب کے نزدیک ایک مسح سے دو نمازیں پڑھی جا سکتی ہیں تو پھر ایک تیمم سے دو نمازوں کی ادائیگی بھی جائز ہونی چاہیے۔ نیز تیمم کرنے والا جب نماز سے فارغ ہو جاتا ہے تو اس کا تیمم یا تو باقی ہوگا یا ٹوٹ چکا ہوگا۔ اگر ٹوٹ چکا ہوگا تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ پھر اس تیمم کے ساتھ نفل نماز بھی ادا نہ کرے اس لیے کہ طہارت کے لحاظ سے فرض اور نفل نمازوں میں کوئی فرق نہیں ہوتا۔ اگر اس کا تیمم باقی ہوگا تو پھر اس کے ساتھ اگلی فرض نماز کی ادائیگی بھی جائز ہونی چاہیے۔

اگر یہ کہا جائے کہ فرض کی بہ نسبت نفل کا معاملہ ہلکا ہوتا ہے حتیٰ کہ نفل نماز سواری پر بھی جائز ہوتی ہے اور اگر بلا ضرورت قبلے کی طرف سے رخ پھر بھی جائے اس صورت میں بھی اس کا جواز ہوتا ہے لیکن فرض کی ادائیگی اسی طرح جائز نہیں ہوتی ہاں ضرورت کے تحت اس کا جواز ہو جاتا ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگرچہ اس جہت سے فرض اور نفل نمازوں میں فرق ہے لیکن اس بات کے اندر کوئی فرق نہیں ہے کہ ہر ایک کے لیے طہارت شرط ہے۔ اس لیے جب اس تیمم کے ساتھ نفل نماز جائز ہے جس کے ساتھ فرض نماز ادا کی گئی ہو تو اس کے ساتھ دوسری فرض نماز بھی جائز ہونی چاہیے۔ جہاں تک سواری پر سوار ہو کر یا قبلہ کی طرف سے رخ ہٹا کر نفل کے جواز کا تعلق ہے تو ضرورت کے وقت فرض نماز بھی اسی طرح ادا کی جا سکتی ہے لیکن جہاں تک طہارت کا معاملہ ہے اس میں بنیادی طور پر فرض اور نفل کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔

جو لوگ اس مسلک کے مخالف ہیں انھوں نے قول باری (اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ) تا قول باری (فَلَمْ تَجِدُوْا مَاۗءً فَتَيَمَّمُوْا) سے استدلال کیا ہے۔ یہ آیت ہر شخص کے لیے تجدید طہارت کی مقتضی ہے جو نماز کے لیے اٹھے، اس لیے عموم کی رو سے ہر نماز کے لیے تیمم کی تجدید واجب ہو گئی۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات غلط ہے اس لیے کہ قول باری (اِذَا قُمْتُمْ) لغت کے لحاظ سے تکرار طہارت کی مقتضی نہیں ہے۔ ہم نے اس پر گزشتہ صفحات میں سیر حاصل بحث کی ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ یہ قول باری پانی کے بار بار استعمال کا مقتضی نہیں ہے۔ اسی طرح تیمم کی صورت بھی ہے۔ علاوہ ازیں اللہ تعالیٰ نے اس حالت میں تیمم کو واجب کیا ہے جس میں اگر

پانی موجود ہوتا تو اس کا استعمال واجب ہوتا۔ پھر تیمم کو پانی کا بدل قرار دیا اس لیے تیمم کا وجوب بھی اسی طرح ہونا چاہیے جس طرح اصل یعنی پانی کے استعمال کا وجوب ہوا تھا۔

جہاں تک اس کے سوا دوسری حالت کا تعلق ہے تو آیت میں اس کے اندر تیمم کے ایجاب کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ اگر اس وقت پانی موجود ہوتا تو ایک نماز ادا کرنے کے بعد دوسری نماز کے لیے تجدید طہارت لازم ہوتی۔ اس لیے تیمم کا بھی یہی حکم ہونا چاہیے کہ دوسری نماز کے لیے اس کی تجدید لازم نہ ہو۔

اگر یہ کہا جائے کہ تیمم حدث کو رفع نہیں کرتا اس لیے اس کی حیثیت پانی جیسی نہیں ہو سکتی جس کے ذریعے حدث رفع ہو جاتا ہے۔ جب تیمم کرنے کے باوجود حدث باقی رہتا ہے تو اس کی تجدید بھی واجب ہو گئی۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حدث کا باقی رہنا تیمم کے تکرار کے ایجاب کی علت نہیں ہے اس لیے کہ اگر یہ بات ہوتی تو اس علت کی بنا پر ہمیشہ نماز میں داخل ہونے سے پہلے تیمم کا تکرار واجب ہوتا۔

لیکن جب یہ جائز ہے کہ حدث باقی رہنے کے باوجود تیمم کے ذریعے پہلی نماز کی ادائیگی درست ہو جاتی ہے تو دوسری نماز کا بھی یہی حکم ہونا چاہیے اگر تیمم بعینہٖ اس حدث کی وجہ سے کیا گیا ہے جس کی خاطر تیمم کرنے والا اپنے اوپر تیمم واجب کرتا ہے، اس پر یہ ایجاب ایک دفعہ واقع ہو چکا ہے اس لیے دوسری دفعہ اس کا واقع ہونا واجب نہیں ہو گا۔ نیز یہ علت موزوں پر مسح کی صورت میں ٹوٹ جاتی ہے کیونکہ مسح کے باوجود پاؤں میں حدث باقی رہتا ہے لیکن اس مسح کے ساتھ کئی نمازیں ادا کی جا سکتی ہیں۔

اسی طرح یہ علت اس صورت میں بھی منتقض ہو جاتی ہے جس میں ہمارے مخالف فرض کی ادائیگی کے بعد اسی تیمم سے نفل کی ادائیگی کی بھی اجازت دے دیتے ہیں حالانکہ اس صورت میں حدث موجود رہتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ آپ تیمم کو استحاضے والی عورت کی طرح کیوں نہیں قرار دیتے کہ جب نماز کا وقت نکل جاتا ہے تو ایسی عورت کا وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہمارے نزدیک یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ استحاضے والی عورت کو ملی ہوئی اس رخصت کے وقت کا تعین نماز کے وقت کے ساتھ کیا گیا ہے۔

جبکہ ہمیں کسی ایسے اہل علم کے متعلق معلوم نہیں کہ اس نے تیمم کے وقت کا تعین نماز کے وقت کے ساتھ

کیا ہو اس لیے یہ قیاس فاسد ہے ۔ علاوہ ازیں استحاضے والی عورت اور تیمم کرنے والے انسان کی صورت ایک جیسی نہیں ہے اس لیے کہ ایسی عورت کا وضو کرنے کے بعد بھی حدث باقی رہتا ہے اور اسے اس حدث کے ساتھ وقت کی صورت میں نماز کی رخصت ہوتی ہے اس لیے جب وقت نکل جائے گا تو رخصت بھی ختم ہو جائے گی اور وہ اس حدث کی بنا پر پھر وضو کرے گی جو اس کی طہارت کے بعد وجود میں آ گیا ۔ جبکہ تیمم کرنے والے کے لیے تیمم کے بعد حدوث کا وجود نہیں ہوتا اس لیے اس کی طہارت باقی رہے گی ۔

اگر متیمم دوران نماز پانی پالے تو کیا کرے

اگر تیمم کرنے والے کو دوران نماز پانی مل جائے تو اس صورت کے متعلق فقہاء میں اختلاف رائے ہے ۔ امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف اور زفر کا قول ہے کہ اس صورت میں اس کی نماز باطل ہو جائے گی ۔ وہ نماز توڑ کر وضو کرے گا اور پھر سے نماز شروع کرے گا ۔

امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے کہ نماز جاری رکھے گا اور اس کی نماز درست ہو جائے گی ۔ ابو سلمہ بن عبدالرحمٰن سے مروی ہے کہ اگر نماز شروع کرنے سے پہلے بھی اسے پانی مل جائے تو اس پر وضو لازم نہیں ہو گا اور تیمم کے ساتھ ہی نماز پڑھ لے گا لیکن یہ قول نہ صرف شاذ ہے بلکہ سنت اور اجماع کے بھی مخالف ہے ۔ ہمارے قول کی صحت کی دلیل یہ ارشاد باری ہے (اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوۃِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْھَکُمْ تا قول باری (فَلَمْ تَجِدُوْا مَآءً فَتَیَمَّمُوْا صَعِیْدًا)

اس آیت کے ذریعے اللہ تعالیٰ نے غسل اعضا واجب کر دیا جبکہ پانی موجود ہو، اور پھر پانی کی عدم موجودگی کی صورت میں اس وجوب کو مٹی کی طرف منتقل کر دیا اس لیے جب پانی موجود ہو گا ظاہر آیت کی رُو سے وہ اس کے استعمال کا مخاطب بنے گا ۔ علاوہ لفظ کی حقیقت قیام الی الصلوٰۃ کے بعد غسل اعضا کے وجوب کی مقتضی ہے ۔ اس لیے نماز میں داخل ہو جانا پانی کے استعمال کے لزوم سے مانع نہیں بن سکتا ۔

نیز اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ پانی کی موجودگی میں غسل اعضاء کی فرضیت کا آیت میں دیا گیا حکم نماز میں داخل ہونے کے بعد بھی اس پر قائم رہتا ہے اس لیے کہ اگر نمازی حدث کی بنا پر اپنی نماز فاسد کر لیتا ہے تو اس پر آیت کی رو سے پانی کا استعمال لازم ہو جاتا ہے اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ نماز میں داخل ہونے کی بنا پر غسل اعضا کی فرضیت اس سے ساقط نہیں ہوتی ۔

اسی طرح آیت کے حکم کا خطاب بھی اس کی طرف متوجہ رہا۔ اس لیے آیت کے حکم کی رو سے پانی کا استعمال اس پر واجب ہو گیا کیونکہ اس کے استعمال کی فرضیت اس پر باقی رہی۔ نیز قول باری (اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوۃِ) سے یا تو وہ حالت مراد ہے جس میں نماز کا اس طرح وجود ہو کر اس کا ایک جز ادا ہو چکا ہو یا حدث کی حالت میں قیام الی الصلوٰۃ کا ارادہ مراد ہے۔

اگر اس سے نماز کے ایک جز کا وجود مراد ہے تو یہ بات پانی کے استعمال کے لزوم کی مقتضی ہے۔ جب ایک جز ادا کرنے کے بعد پانی کا وجود ہو جائے اس لیے کہ آیت کا اقتضا بھی یہی ہے۔ اگر دوسری صورت مراد ہو اور اس چیز کو پانی کے استعمال کے لزوم کی شرط قرار دی جائے تو یہ شرط وجود میں آگئی اس لیے پانی کا استعمال اس کے لیے ضروری ہو گیا۔ تیمم کرنے اور نماز میں داخل ہونے کی بنا پر یہ چیز اس سے ساقط نہیں ہوگی اس لیے کہ اس چیز کے ساتھ اس کے مکلف ہونے کا سبب موجود ہے دراصل پانی کی عدم موجودگی اس کی فرضیت کو ساقط کرنے والی تھی اس لیے جب بھی پانی موجود ہو جائے گا تو اس کے استعمال کے لزوم کی شرط واپس آ جائے گی اور اس کے ساتھ طہارت لازم ہو جائے گی۔

اس پر قول باری (لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوۃَ وَاَنْتُمْ سُکَارٰی حَتّٰی تَعْلَمُوْا مَا تَقُوْلُوْنَ وَلَا جُنُبًا اِلَّا عَابِرِیْ سَبِیْلٍ حَتّٰی تَغْتَسِلُوْا) بھی دلالت کرتا ہے۔ اگر ایک شخص جنابت کی حالت میں ہو اور تیمم کر کے نماز شروع کر چکا ہو اور پھر اسے پانی میسر آ جائے تو قول باری (لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوۃَ) تا قول باری (حَتّٰی تَغْتَسِلُوْا) کی رو سے اس پر اس کا استعمال لازم ہو جائے گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ خطاب کے تسلسل میں یہ قول باری بھی ہے (وَاِنْ کُنْتُمْ مَّرْضٰی اَوْ عَلٰی سَفَرٍ) تا قول باری (فَلَمْ تَجِدُوْا مَآءً فَتَیَمَّمُوْا) تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ان دونوں میں سے ہر ایک پر اس کی شرط کے مطابق عمل کیا جائے گا۔ تیمم پانی کی عدم موجودگی کی صورت میں واجب ہوگا اور غسل اعضا پانی کی موجودگی کی صورت میں واجب ہوگا۔

پانی کی موجودگی کی صورت میں غسل اعضا کا اسقاط جائز نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ ظاہر آیت اس کی موجب ہے۔ آیت میں اس لحاظ سے کوئی فرق نہیں ہے کہ پانی کی موجودگی نماز میں داخل ہونے سے قبل ہوئی تھی یا داخل ہونے کے بعد۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی دلالت کرتا ہے کہ (التراب طہور المسلم ما لم یجد الماء) آپ نے مٹی کو پانی کی عدم موجودگی کی شرط پر طہور قرار دیا جب پانی کا وجود ہو جائے گا تو مٹی طہارت کا سبب بننے کے حکم سے خارج ہو جائے گی خواہ پانی کا وجود دوران نماز ہو یا کسی اور حالت میں اس لحاظ سے اس حکم میں کوئی فرق نہیں

کیا گیا ہے۔

جب پانی کو دیکھ کر اس کی طہارت باطل ہو جائے گی تو پھر اس کے لیے اپنی نماز جاری رکھنا جائز نہ ہوگا۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (الماء طھور المسلم پانی مسلمان کی طہارت کا ذریعہ ہے) نیز فرمایا (اذا وجدت الماء فامسسہ جلدک جب تمہیں پانی مل جائے تو اسے اپنی جلد کے ساتھ مس کر لو) بعض طرق میں ہے (فامسسک بشرتک اور اسے اپنے چہرے کے ساتھ مس کر لو) اس ارشاد کی دو وجوہ سے ہمارے قول پر دلالت ہو رہی ہے۔

ایک وجہ تو وہ ہے جو ہم نے بیان کیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (التراب طھور المسلم مالم یجد الماء) اس ارشاد کے ذریعے آپ نے اس حالت کی اطلاع دی جس میں مٹی طہارت کا ذریعہ بن جاتی ہے اور وہ پانی کی عدم موجودگی کی حالت ہے۔ آپ نے نماز میں داخل ہونے سے قبل کی حالت اور داخل ہونے کے بعد کی حالت کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا۔ جب آپ نے پانی کی عدم موجودگی کی حالت کے ساتھ مٹی کی طہارت کو خاص کر دیا کسی اور حالت کے ساتھ نہیں۔ تو جب ایک شخص پانی کی موجودگی میں نماز پڑھتا چلا جائے گا وہ طہارت کے بغیر نماز ادا کرنے والا شمار ہوگا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (فاذا وجدت الماء فامسسہ جلدک) آپ نے اس میں نماز میں داخل ہونے سے پہلے اور داخل ہونے کے بعد کی صورت کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا اس لیے جب اسے پانی میسر آجائے تو دونوں حالتوں میں اس پر اس کا استعمال لازم ہو جائے گا۔ آپ کے ظاہر قول کا یہی تقاضا ہے۔

اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ تمام کا اس پر اتفاق ہے کہ کسی شخص کو اگر تیمم کرنے کے بعد نماز شروع کرنے سے پہلے پانی میسر آجائے تو اب وہ نماز شروع نہیں کر سکتا۔ جس طرح یہ چیز نماز کی ابتدا کرنے میں مانع ہے اسی طرح نماز جاری رکھنے میں بھی مانع ہو جائے گی۔ جس طرح حدث کا وجود نماز شروع کرنے میں مانع ہوتا ہے اور نماز جاری رکھنے میں بھی مانع ہوتا ہے۔ اس لیے کہ نماز شروع کرنے اور اسے جاری رکھنے کے لیے طہارت شرط ہوتی ہے۔

نیز ایک شخص کا نماز کے اندر ہوتا اس کے لیے طہارت کے لزوم سے مانع نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ اگر نماز کے اندر اسے حدث لاحق ہو جائے تو اس پر طہارت لازم ہو جاتی ہے اسی طرح یہ صورت اس کے لیے ان تمام فرائض کے لزوم سے مانع نہیں ہوتی جو نماز کی شرطیں ہیں مثلاً برہنہ کے لیے

کپڑوں کا وجود اور آزاد ہو جانے والی لونڈی کے لیے سر ڈھانپنے کا لزوم اور موزوں پر مسح کے وقت کا گزر جانا وغیرہ اس لیے یہ بھی واجب ہے کسی شخص کا نماز کے اندر ہونا پانی میسر آجانے پر اس کے لیے لزوم طہارت سے مانع نہ ہو۔

نیز جب پانی کی موجودگی میں تیمم کے ساتھ تحریمہ جائز نہیں ہوتا کیونکہ اس صورت میں وہ نماز کا ایک جز پانی کی موجودگی کے باوجود تیمم کے ذریعے ادا کرتا ہے اور یہ جائز نہیں، بعینہٖ یہی صورت نماز میں داخل ہونے کے بعد بھی موجود ہوتی ہے۔ اس لیے ضروری ہو گیا کہ یہ صورت اس کے لیے نماز جاری رکھنے سے بھی مانع بن جائے۔

اگر یہ کہا جائے کہ نماز کے اندر حدث لاحق ہونے کی صورت میں وضو کر لینے پر آپ کے نزدیک باقی ماندہ نماز کو جاری رکھنا جائز ہوتا ہے اور اسے نئے سرے سے تحریمہ باندھنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔

تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ان دونوں صورتوں میں کوئی فرق نہیں ہے اس لیے کہ اگر اس نے حدث لاحق ہونے کے بعد طہارت سے پہلے نماز کا کوئی حصہ ادا کر لیا تو اس کی ساری نماز باطل ہو جائے گی ہم اسے صرف وضو کر لینے کی صورت میں باقی ماندہ نماز کو جاری رکھنے کی اجازت دیتے ہیں جب کہ معترض اسے پانی کے ذریعے طہارت حاصل کرنے سے پہلے ہی باقی ماندہ نماز جاری رکھنے کی اجازت دیتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ تیمم کی صورت میں نماز شروع کرنے سے پہلے کی حالت اور نماز شروع کرنے کے بعد کی حالت میں اس وجہ سے اختلاف ہے کہ نماز شروع کر لینے کے بعد پانی کی تلاش کی فرضیت اس سے ساقط ہو جاتی ہے کیونکہ نماز کے اندر ہوتا تلاش کی فرضیت کے منافی ہوتا ہے لیکن نماز شروع کرنے سے پہلے پانی کی تلاش کی فرضیت اس پر قائم رہتی ہے اور اسی بنا پر نماز کی ابتدا کرنے سے پہلے پانی میسر آجانے پر اس کے لیے وضو کرنا لازم ہو جاتا ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ معترض کا یہ کہنا غلط ہے کہ تیمم کرنے والے کے لیے نماز شروع کرنے سے پہلے پانی کی تلاش کی فرضیت قائم رہتی ہے۔ اس پر ہم سابق میں سیر حاصل بحث کر آئے ہیں، اس کے باوجود اگر ہم اسے تسلیم بھی کر لیں تو معترض کے اصل پر اس کا انتقاض لازم آتا ہے۔ وہ یہ کہ پانی کی تلاش کی فرضیت کا باقی رہنا معترض کے نزدیک نماز شروع کرنے کی صحت سے مانع ہوتا ہے۔ اگر کوئی شخص تلاش کے باوجود پانی نہ ملنے پر تیمم کر لیتا ہے تو اس صورت میں یا

تو پانی کی تلاش اس پر باقی رہتی ہے یا اس سے ساقط ہو جاتی ہے۔

اگر پہلی صورت ہو تو پھر ضروری ہے کہ اس کا نماز شروع کر لینا درست قرار نہ دیا جائے کیونکہ معترض کے مطابق تلاش کی فرضیت کا باقی رہنا نماز کی صحت کے لیے منافی ہوتا ہے۔ اور معترض کے اصل پر یہ صورت تیمم کی صحت کی بھی منافی ہوتی ہے۔ اگر دوسری صورت ہو تو پھر معترض کے اصول کے مطابق تیمم کر لینے کے بعد نماز شروع کرنے سے قبل پانی میسر آ جانے کی صورت میں اس پر اس کے استعمال کا لزوم واجب نہ ہو۔

جس طرح ابو سلمہ بن عبدالرحمٰن سے اس قول کی حکایت کی گئی ہے۔ جب معترض نے تیمم کر لینے کے بعد نماز شروع کرنے سے پہلے پانی میسر آ جانے کی صورت میں اس پر پانی کا استعمال لازم کر دیا حالانکہ پانی کی تلاش کی فرضیت اس سے ساقط ہو چکی تھی تو اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ پانی کی تلاش کی فرضیت کا سقوط پانی میسر آ جانے کی صورت میں اس کے ترک استعمال کے جواز کی علت نہیں ہے۔

نیز سب لوگوں کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر نابالغ لڑکی طلاق حاصل کرنے کے بعد ایک ماہ عدت گزارے اور پھر اسے حیض آ جائے تو اس کی عدت حیض کی طرف منتقل ہو جائے گی اس لیے کہ مہینے حیض کا بدل ہوتے ہیں اور یہ صرف حیض نہ آنے کی صورت میں عدت کی مدت قرار دیے جاتے ہیں جس طرح تیمم پانی کی عدم موجودگی میں طہارت قرار دیا جاتا ہے۔ جب تمام لوگوں کا اس پر اتفاق ہے کہ حیض آنے کی صورت میں بھی عدت کی مدت ہوتا ہے اور اس لحاظ سے وجوب عدت سے پہلے اور وجوب عدت کے بعد حیض کی دونوں حالتیں یکساں ہوتی ہیں۔ تو اس سے یہ واجب ہو گیا کہ نماز شروع کرنے سے قبل اور شروع کرنے کے بعد پانی میسر آ جانے کا حکم بھی اسی طرح یکساں ہو جائے۔

نیز جب تیمم کو پانی کا بدل قرار دے دیا گیا تو اب یہ جائز نہیں رہا کہ مبدل عنہ یعنی پانی کے میسر آ جانے پر اس کا حکم باقی رہ جائے جس طرح بدل کی دوسری تمام صورتوں میں اصل موجود ہونے پر بدل کا حکم باقی نہیں رہتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ حج تمتع کرنے والے کو اگر تین دن روزہ رکھنے کے بعد ہدی یعنی قربانی کا جانور مل جائے اور وہ احرام بھی کھول چکا ہو تو اصل موجود ہونے کے باوجود اس کے لیے باقی ماندہ سات دنوں کا روزہ رکھنا بھی جائز ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ تین روزے ہدی کا بدل ہوتے ہیں اس لیے کہ ان کے ذریعے وہ احرام کھول لیتا ہے، باقی ماندہ سات روزے ہدی کا بدل نہیں ہوتے اس لیے کہ احرام کھولنے کا عمل ان سات روزوں سے پہلے ہی واقع ہو چکا تھا۔

اگر یہ کہا جائے کہ نماز کی حالت طہارت کی حالت کی طرح نہیں ہوتی اس لیے اس پر پانی کا استعمال لازم نہیں ہوگا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر یہ بات ہے تو پھر نماز کے دوران مسح کا وقت ختم ہو جانے پر اس کے لیے پیر دھونا لازم نہیں ہونا چاہیے اور نہ ہی استحاضے والی عورت پر نماز کے اندر خون بند ہو جانے کی صورت میں وضو لازم ہونا چاہیے۔ اسی طرح نماز کے اندر حدث لاحق ہونے کی صورت میں طہارت کا لزوم نہیں ہونا چاہیے۔

اگر یہ لوگ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے استدلال کریں (فلا ینصرف حتی یسمع صوتا او یجد ریحا نمازی اپنی نماز نہ چھوڑے جب تک وہ ہوا خارج ہونے کی آواز نہ سن لے یا اس کی بو محسوس نہ کر لے) تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد آپ کے کلام کی ابتدا نہیں ہے بلکہ اس کے ساتھ متصل فقرہ یہ ہے (اذا وجد احدکم حرکۃ فی دبرہ جب تم میں سے کوئی شخص اپنے مقعد میں کوئی حرکت محسوس کرے تو اپنی نماز نہ چھوڑے جب تک وہ ہوا خارج ہونے کی آواز نہ سن لے یا اس کی بو محسوس نہ کر لے)

اسی طرح آپ کا ارشاد ہے (ان الشیطان یخیل الی احدکم انہ قد احدث فلا ینصرف حتی یسمع صوتا او یجد ریحا شیطان ایک شخص کے دل میں یہ خیال پیدا کر دیتا ہے کہ اسے حدث لاحق ہو گیا ہے ایسی صورت میں وہ اپنی نماز نہ چھوڑے جب تک ہوا خارج ہونے کی آواز نہ سن لے یا اس کی بو محسوس نہ کر لے)

بعض طرق کے الفاظ یہ ہیں (لا وضوء الا من صوت او ریح وضو صرف ہوا خارج ہونے کی آواز سن کر یا اس کی بو محسوس کر کے واجب ہوتا ہے) لیکن معترض کی بیان کردہ روایت (فلا ینصرف حتی یسمع صوتا او یجد ریحا) کو کسی نے اس طرح روایت نہیں کی کہ آپ کے ارشاد کی ابتدا اس سے ہوئی ہے۔ اسے اگر تسلیم بھی کر لیا جائے تو اس شخص کے متعلق ہے جسے حدث لاحق ہونے کے بارے میں شک ہو۔ اس لیے یہ درست نہیں ہوگا کہ ہم اسے ان لوگوں پر چسپاں کر دیں جنھیں حدث کے متعلق شک نہ لاحق ہوا ہو اور اسے پانی میسر آ گیا ہو۔

علاوہ ازیں آپ کا ارشاد (لا وضوء الا من صوت او ریح) اس کا ظاہر پانی میسر آنے پر وضو کے ایجاب کا مقتضی ہے۔ اس لیے کہ وہ حدث جس کی بنا پر طہارت واجب ہوئی تھی وہ ابھی تیمم کی وجہ سے رفع نہیں ہوئی۔

اگر یہ پوچھا جائے کہ ایک شخص اگر تیمم کر کے جنازے یا عید کی نماز میں شامل ہو گیا ہو اور

پھر اسے پانی میسر آ جائے تو اس کے متعلق آپ کی کیا رائے ہے اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس کا تیمم ٹوٹ جائے گا اور نماز جاری رکھنا جائز نہیں ہو گا اور پانی کا استعمال ممکن ہونے پر اس کی نماز باطل ہو جائے گی۔ اس لحاظ سے ان دونوں نمازوں اور فرض نمازوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔

معترض نے استدلال کے طور پر جو روایت بیان کی ہے اس کا ایک اور جواب یہ ہے کہ یہ روایت مجمل ہے اس کے ذریعے ایجاب درست نہیں ہو سکتا۔ اس لیے کہ اس روایت کا مفہوم یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے اس دنیا کی ہر آواز یا پکار مراد نہیں لی ہے بلکہ اس سے ایسی آواز اور پکار مراد لی ہے جس کی خاص صفت ہے لیکن نفس لفظ سے معلوم نہیں ہو سکتا ہے کہ وہ کیا ہے۔

اس لیے اسے کسی دلالت پر موقوف رکھنا ضروری ہے اگر مخالفین اس سے عموم مراد لیں تو اس کی دلالت ہمارے حق میں ہو گی اس لیے کہ جب نمازی پانی کی آواز سنے گا تو ظاہر روایت کی رو سے اس پر وضو واجب ہو جائے گا اس لیے کہ روایت میں مختلف آوازوں کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا گیا ہے۔

فصل

قول باری (اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوۃِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْھَکُمْ) تا آخر آیت سے نبیذ تمر (کھجور سے تحوڑا ہوا مشروب) کے ساتھ وضو کے جواز پر استدلال کیا گیا ہے۔ اس استدلال کی دو وجوہ ہیں۔ اول یہ قول باری ہے (فَاغْسِلُوْا وُجُوْھَکُمْ) اس میں تمام مائعات یعنی بہنے والی چیزوں کے لیے عموم ہے اس لیے ان مائعات سے اعضائے وضو دھونے والا غاسل کہلاتا ہے۔

البتہ ان سے وہ مائعات خارج ہیں جن کے متعلق دلالت قائم ہو چکی ہو۔ نبیذ تمر ان میں سے ایک ہے جنہیں آیت کا عموم شامل ہے۔ دوم قول باری (فَلَمْ تَجِدُوْا مَآءً فَتَیَمَّمُوْا) اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اس صورت میں تیمم کی اباحت کی ہے جب پانی کا کوئی جزبھی دستیاب نہ ہو اور پانی نام کی کوئی شے بھی نہ ملتی ہو۔ اس لیے کہ آیت میں لفظ 'ماء' نکرہ کی صورت میں وارد ہوا ہے جو پانی کے ہر جز کو شامل ہے۔ خواہ وہ کسی اور چیز کے ساتھ ملا ہوا ہو یا خالص شکل میں ہو۔

نبیذ تمر کو پانی کہنے میں کسی کو امتناع نہیں ہے۔ جب بات اس طرح ہے تو پھر ظاہر آیت کے رو سے نبیذ تمر کی موجودگی میں تیمم جائز نہیں ہے۔ اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تیمم کی آیت کے نزول سے پہلے مکہ مکرمہ میں اس کے ساتھ وضو فرمایا تھا۔ اس آیت کے نزول سے پہلے پانی کے ساتھ وضو کرنے کا حکم کسی بدل کی طرف منتقل نہیں ہوا تھا۔

یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ نبیذ تمر میں پانی کا حکم باقی رہا، پانی کے بدل کے طور پر نہیں۔ اس لیے کہ آپ نے اس وقت اس کے ساتھ وضو فرمایا تھا جب طہارت صرف پانی تک محدود تھی۔ اس میں کوئی اور چیز داخل نہیں ہوئی تھی۔ ہم نے اس مسئلے پر اپنی کتابوں کے اندر کئی مواقع پر بحث کی ہے۔

یحییٰ بن کثیر نے عکرمہ سے روایت کی ہے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ اس نبیذ

سے جس میں نشہ کی کیفیت نہ پیدا ہوئی ہو اس شخص کے لیے وضو ہے جسے پانی نہ ملے"۔ عکرمہ کا قول ہے "نبیذ وضو ہے جب ہمیں اس کے سوا وضو کرنے کے لیے کچھ اور نہ ملے"۔ ابوجعفر الرازی نے ربیع بن انس سے اور انھوں نے ابوالعالیہ سے روایت کی ہے، وہ کہتے ہیں "میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کے ساتھ سمندری سفر کیا تھا، ان حضرات کے پاس موجود پانی ختم ہو گیا تو انھوں نے نبیذ سے وضو کر لیا اور سمندر کے نمکین پانی کو استعمال کرنا پسند نہیں کیا"۔

المبارک بن فضالہ نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے کہ وہ نبیذ سے وضو کرنے میں کوئی حرج نہیں خیال کرتے تھے۔ ان صحابہ کرام اور تابعین عظام سے نبیذ کے ساتھ وضو کا جواز مروی ہے اور دوسرے حضرات سے ان حضرات کے اس مسلک کے خلاف کوئی روایت منقول نہیں ہے۔ نبیذ تمر کے ساتھ وضو کرنے کے سلسلے میں امام ابوحنیفہ سے تین روایات منقول ہیں:

پہلی روایت جو مشہور ہے اس کے مطابق نبیذ سے وضو کر لیا جائے گا اور تیمم نہیں کیا جائے گا۔ زفر کا بھی یہی قول ہے۔ دوسری روایت کے مطابق اس کے ساتھ وضو بھی کیا جائے گا اور اس کے ساتھ تیمم کر لیا جائے گا۔ امام محمد کا یہی قول ہے۔ نوح کی روایت کے مطابق امام ابوحنیفہ نے نبیذ کے ساتھ وضو کرنے کے قول سے رجوع کر لیا تھا اور فرمایا تھا کہ ایسی صورت میں وضو کرنے کی بجائے تیمم کیا جائے گا۔

امام مالک، سفیان ثوری، امام ابویوسف اور امام شافعی کا قول ہے کہ نبیذ کے ساتھ وضو نہیں کیا جائے گا بلکہ تیمم کر لیا جائے گا۔ حسن بن زیاد نے امام ابویوسف سے نقل کیا ہے کہ نبیذ کے ساتھ وضو کر لیا جائے گا اور تیمم نہیں کیا جائے گا۔ المعلی نے بھی ان سے یہی روایت کی ہے۔ حمید بن عبدالرحمٰن الرؤاسی کا، جو حسن بن صالح کے رفیق تھے، قول ہے کہ پانی کی موجودگی میں اگر کوئی شخص چاہے تو نبیذ تمر کے ساتھ وضو کر سکتا ہے۔

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، اور حضرت امامہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے نبیذ تمر کے ساتھ وضو کی روایت کی ہے۔ حضرت عبداللہؓ سے یہ روایت کئی طرق سے ہوئی ہے جن کا ہم نے کئی موقعوں پر ذکر کیا ہے۔

تیمم کی کیفیت کا بیان

قول باری ہے (فَتَیَمَّمُوا صَعِیۡدًا طَیِّبًا فَامۡسَحُوا بِوُجُوۡهِکُمۡ وَاَیۡدِیۡکُمۡ مِّنۡهُ) پاک مٹی سے تیمم کرو اور اس سے اپنے چہروں اور بازوؤں کا مسح کرو) تیمم کی کیفیت کے متعلق فقہائے مابین اختلاف رائے ہے۔

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ تیمم دو ضرب کا نام ہے۔ ایک ضرب چہرے کے لیے اور ایک ضرب کہنیوں تک دونوں بازوؤں کے لیے۔ مٹی پر ایک دفعہ دونوں ہاتھ مارے گا اور ہتھیلیوں کو مٹی پر آگے پیچھے حرکت دے گا پھر دونوں ہاتھ جھاڑ کر ان کے ساتھ اپنے چہرے کا مسح کرے گا۔ پھر اپنے دونوں کف دست دوبارہ مٹی پر مارے گا اور انہیں آگے پیچھے لے جائے گا پھر انہیں مٹی سے ہٹا کر جھاڑے گا۔ اور ہر کف دست سے دوسرے بازو کے ظاہر و باطن کا کہنی تک مسح کرے گا۔

امام مالک، سفیان ثوری، لیث اور امام شافعی ہمارے ساتھ اس پر متفق ہیں کہ تیمم میں دو ضرب ہوتے ہیں۔ ایک ضرب چہرے کے لیے اور دوسری ضرب بازوؤں کے لیے۔ حضرت جابرؓ اور حضرت ابن عمرؓ سے اسی طرح کی روایت ہے۔ امام مالک کے بعض اصحاب نے ان سے یہ روایت کی ہے کہ اگر صرف ایک ضرب کے ذریعے کوئی تیمم کر لیتا ہے تو اس کا تیمم جائز ہو جائے گا۔

امام مالک سے یہ بھی نقل کیا گیا ہے کہ تیمم کرنے والا کہنیوں تک تیمم کرے گا۔ اگر اس کے کوع یعنی انگوٹھے کی طرف بند دست کے کناروں تک تیمم کر لیا تو تیمم نہیں لوٹائے گا۔ اوزاعی کا قول ہے کہ چہرے اور دونوں بند دست کے لیے ایک ہی ضرب کافی ہے۔ عطاء سے بھی اسی طرح کی روایت ہے۔ زہری کا قول ہے کہ دونوں بازوؤں کا بغلوں تک مسح کرے گا۔

ابن ابی لیلیٰ اور حسن بن صالح کا قول ہے کہ تیمم کے لیے دو دفعہ ہاتھ مارے گا ہر دفعہ ہاتھ مار کر اپنے چہرے بازوؤں اور کہنیوں کا مسح کرے گا۔ ابوجعفر طحاوی کا کہنا ہے "ہمیں ان دونوں حضرات

کے سوا احد کسی کا قول نہیں ملا جس کی رو سے ہر ضرب کے ساتھ چہرے، دونوں بازوؤں اور کہنیوں کا مسح کیا جائے گا۔"

ہمارے اصحاب کے قول کی دلیل وہ احادیث ہیں جنھیں حضرت ابن عمرؓ، حضرت ابن عباسؓ اور الاسلعؓ نے تیمم کی صفت اور کیفیت کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہیں کہ تیمم دو ضرب یعنی دو دفعہ ہاتھ مارنے کا نام ہے، ایک ضرب چہرے کے لیے اور دوسری ضرب کہنیوں تک بازوؤں کے لیے۔ حضرت عمارؓ سے اس سلسلے میں روایات کے اندر اختلاف ہے۔ عبدالرحمٰن بن ابزیٰ نے حضرت عمارؓ کے واسطے سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ چہرے اور بازوؤں کے لیے ایک ہی ضرب ہے۔

عبیداللہ بن عبداللہ نے حضرت ابن عباسؓ، انھوں نے عمارؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دو ضرب کی روایت کی ہے۔ یہ روایت اولیٰ ہے اس لیے کہ اس میں ایک زائد بات منقول ہے اور زائد بات پر مشتمل روایت اولیٰ ہوتی ہے۔ نیز جس طرح وضو میں دونوں اعضاء کو دھونے کے لیے ایک ہی پانی پر اکتفا نہیں کیا جاتا بلکہ ہر عضو کے لیے نئے سرے سے پانی لینا ضروری ہوتا ہے اسی طرح تیمم کا بھی حکم ہے اس لیے کہ وضو اور تیمم دونوں طہارت حاصل کرنے کا ذریعہ ہیں۔ اگرچہ ایک میں طہارت مسح کی صورت میں ہوتی ہے اور دوسرے میں اعضاء دھونے کی صورت میں۔

آپ نہیں دیکھتے کہ موزوں پر مسح کرنے کے لیے ہر پاؤں کے لیے نئے سرے سے پانی لینے کی ضرورت ہوتی ہے اگرچہ یہ دھونے کی صورت نہیں ہوتی ہے۔ ہم نے کہنیوں تک تیمم کی بات کی ہے۔ اس کی وجہ حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے جو انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کی ہے۔ اسی طرح الاسلعؓ کی روایت ہے۔ ان دونوں حضرات نے ان روایتوں میں یہ بتایا ہے کہ تیمم کہنیوں تک ہوتا ہے۔

البتہ تیمم کی کیفیت کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے حضرت عمارؓ کی روایتوں میں اختلاف ہے شعبی نے عبدالرحمٰن بن ابزیٰ سے اور انھوں نے حضرت عمارؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (اوفوا التیمم الی المرفقین کہنیوں تک تیمم پورا کرو)

شعبی کے علاوہ دوسرے حضرات نے سعید بن عبدالرحمٰن سے، انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت عمارؓ سے روایت کی ہے وہ فرماتے ہیں: میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے تیمم کے متعلق دریافت کیا تو آپ نے مجھے چہرہ اور دونوں کف دست کے لیے ایک دفعہ زمین پر ہاتھ مارنے کے لیے کہا۔

شعبہ نے سلمیٰ بن کہیل سے، انھوں نے زر بن حبیش سے، انھوں نے عبدالرحمٰن بن ابزیٰ سے، انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت عمارؓ سے اس کی روایت کی ہے کہ انھوں نے دونوں ہاتھ مٹی پر مار کر ان پر پھونک ماری اور پھر ان کے ذریعے اپنے چہرے اور کہنیوں تک اپنے کفِ دست یعنی بازوؤں کا مسح کر لیا۔

مسلمہ نے ابو مالک سے، انھوں نے عبدالرحمٰن بن ابزیٰ سے اور انھوں نے حضرت عمارؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت عمارؓ جنابت سے تیمم کے لیے مٹی میں لوٹ پوٹ گئے، پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا ذکر کیا۔ آپ نے ان سے فرمایا (انما یکفیک ان تقول ھٰکذا تمھارے لیے اس طرح کر لینا کافی تھا) یہ فرما کر آپ نے دونوں ہاتھوں کو زمین پر مارا پھر ان پر پھونک ماری پھر ان کے ذریعے اپنے چہرۂ مبارک اور نصف بازوؤں تک دونوں ہاتھوں کا مسح کر لیا۔

زہری نے عبیداللہ بن عبداللہ بن عتبہ سے اور انھوں نے حضرت عمارؓ سے روایت کی ہے کہ ایک دفعہ جب یہ اپنے دوسرے رفقاء کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی معیت میں تھے تو ان حضرات نے مٹی پر چہرے کے مسح کے لیے ایک ضرب لگائی تھی اور کندھوں اور بغلوں تک بازوؤں کے مسح کے لیے دوسری ضرب لگائی تھی۔ حضرت عمارؓ سے مروی روایات میں یہ اختلاف ہے اور دوسری طرف سب کا اس پر اتفاق ہے کہ کندھوں اور بغلوں تک مسح کا حکم ثابت نہیں ہے۔

علاوہ ازیں حضرت عمارؓ نے اس کی نسبت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نہیں کی بلکہ اپنے ذاتی فعل کو بیان کیا ہے تو اس سے کندھوں تک تیمم ثابت نہیں ہوا تاہم اس کے لیے احتمال کے طور پر ایک وجہ موجود ہے اور وہ یہ کہ شاید حضرت عمارؓ نے اس معاملے میں حضرت ابوہریرہؓ کا مسلک اختیار کیا ہو جو وضو میں بازوؤں کو بغلوں تک دھونے کے قائل تھے۔ ان کا یہ عمل مبالغے کے طور پر تھا اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد تھا (انکم الغر محجلون من آثار الوضوء فمن اراد ان یطیل غرتہ فلیفعل۔ وضو کے اثر سے تمھاری پیشانیاں اور ہاتھ پاؤں چمک رہے ہوں گے اس لیے جو شخص اپنی پیشانی کی چمک طویل کرنا چاہے اسے ایسا کر لینا چاہیے) یہ سن کر حضرت ابوہریرہؓ نے فرمایا تھا" میں اپنی پیشانی کی چمک کو طویل کرنا پسند کرتا ہوں"۔ اس روایت کے علاوہ حضرت عمارؓ کی وہ روایتیں باقی رہ گئیں جن کی نسبت انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کی تھی۔ ان میں چہرے دونوں کفِ دست اور کہنیوں تک نصف بازو کا ذکر ہے۔ اس لیے جن لوگوں نے حضرت عمارؓ سے کہنیوں تک کی روایت کی ہے ان کی روایت دوسری

کے مقابلہ میں اولیٰ ہے۔ اس کی کئی وجوہ ہیں، ایک وجہ تو یہ ہے کہ یہ دوسروں کی روایات کے مقابلہ میں زائد ہے اور زائد امر پر مشتمل روایت اولیٰ ہوتی ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ آیت کندھوں تک دونوں بازوؤں کی مقتضی ہے اس لیے کہ یہ دونوں اس اسم کے تحت آتے ہیں۔ اس بنا پر دلیل کے بغیر اس میں سے کوئی حصہ خارج نہیں ہوگا۔ کہنیوں سے اوپر والے حصوں کے خارج ہونے پر دلیل قائم ہو چکی ہے۔ اس لیے تیمم کا حکم کہنیوں تک باقی رہ گیا۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ ابن عمرؓ اور الاسلعؓ کی حدیث میں کہنیوں تک تیمم کا ذکر ہے اور ان دونوں حضرات سے اس روایت میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ زہری کا یہ قول کہ بغلوں تک دونوں ہاتھوں کا مسح کرے گا ایک شاذ قول ہے۔ علاوہ ازیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کسی نے اس کی روایت نہیں کی ہے۔

ابن ابی لیلیٰ اور حسن بن صالح کا یہ قول کہ ہر ضرب کے ساتھ چہرے اور دونوں بازوؤں کا مسح کرے گا تو ان تمام روایات کے مخالف ہے جو تیمم کی کیفیت کے بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہیں۔ اس لیے کہ بعض روایات میں دو ضرب منقول ہیں ایک چہرے کے لیے اور دوسری کہنیوں تک بازوؤں کے لیے۔ اس میں چہرے کے لیے ضرب کو دونوں بازوؤں اور دونوں بازوؤں کے لیے ضرب کو چہرے کے لیے ضرب قرار نہیں دیا گیا۔

بعض روایات میں ہے کہ چہرے اور بازوؤں کے لیے ایک ہی ضرب ہے۔ اس لیے ابن ابی لیلیٰ اور حسن بن صالح دونوں کا قول ان دونوں قسم کی روایتوں کے حکم سے خارج ہے۔ علاوہ ازیں یہ خلاف اصول بھی ہے۔ اس لیے کہ تیمم مسح ہے۔ اس لیے موزوں پر نیز سر پر مسح کی طرح اس مسح کی تکرار بھی مسنون نہیں۔ اگر تکرار مسنون ہوتی تو دھوئے جانے والے اعضاء کی طرح تین دفعہ مسنون ہوتی۔

ہمارے اصحاب نے تیمم کی کیفیت کے متعلق یہ کہا ہے کہ مسح کرنے والا اپنے دونوں ہاتھ مٹی پر رکھ کر آگے پیچھے لے جائے گا تاکہ مٹی انگلیوں کے درمیان داخل ہو جائے اور پوری طرح دونوں کف دست کو لگ جائے۔ ہمارے اصحاب نے دونوں کف دست کو جھاڑ دینے کا بھی قول کیا ہے اس کی وجہ اعمش کی وہ روایت ہے جو انھوں نے سفیان سے، انھوں نے ابو موسیٰ سے کی کہ حضرت عمارؓ نے تیمم کرنے کا واقعہ بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا تھا (انما یکفیک ان تصنع ھکذا) تمہارے لیے اس طرح کرنا کافی تھا

پھر آپ نے اپنا ہاتھ زمین پر مار کر دکھایا تھا۔ عبدالرحمٰن بن ابزیٰ کی روایت میں جو انھوں نے

حضرت عمارؓ سے کی بھی مذکور ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے زمین پر اپنا ہاتھ مارا تھا اور دونوں کف دست پر پھونک ماری تھی۔ الاسلع کی روایت میں ہے کہ آپ نے ہر دفعہ اپنے ہاتھ جھاڑ دیے تھے۔ آپ کا دونوں کف دست پر پھونک مارنا اور ہاتھ جھاڑ دینا اپنے دست مبارک سے مٹی دور کرنے کے لیے تھا۔

اس میں یہ دلالت موجود ہے کہ تیمم میں یہ مقصد نہیں ہوتا کہ چہرے تک مٹی پہنچائی جائے یا چہرے پر مٹی لگ جائے۔ اس لیے کہ اگر عضو پر مٹی لگ جانا مقصود ہوتا تو آپ اپنے ہاتھ نہ جھاڑتے۔

تیمم کن چیزوں کے ساتھ کیا جائے

قول باری ہے (فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا۔ پاک مٹی سے تیمم کرو) جن چیزوں کے ساتھ تیمم جائز ہے ان کے متعلق فقہا کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ ہر اس چیز کے ساتھ تیمم جائز ہے جو زمین کی جنس میں سے ہو یعنی مٹی، ریت، پتھر، ہڑتال، چونے کا پتھر، سرخ مٹی، اور سنگ مردہ (ایک مرکب کا نام جو ٹین یعنی رانگا اور سیسہ سے مل کر بنتا ہے۔ نیز ان کے مشابہ اور چیزیں۔

یہی امام محمد اور زفر کا قول ہے۔ اسی طرح سرمہ اور پکی اینٹ جسے کوٹ دیا گیا ہو، کے ساتھ بھی ان دونوں حضرات کے قول کے مطابق تیمم جائز ہے۔ امام محمد نے اس کی روایت کی ہے حسن بن زیاد نے بھی امام ابوحنیفہ سے اس کی روایت کی ہے۔ اگر کسی نے بورق (بورہ ارمنی، ایک قسم کا نمک) یا راکھ یا نمک وغیرہ کے ساتھ تیمم کر لیا تو ان سب کے نزدیک یہ تیمم جائز نہیں ہوگا۔ سونا اور چاندی کا بھی ان حضرات کے نزدیک یہی حکم ہے۔ امام ابویوسف کا قول ہے کہ تیمم صرف مٹی یا ریت کے ساتھ جائز ہے۔ اگر کسی نے چٹان یا دیوار پر ہاتھ مارا اور تیمم کر لیا تو تیمم جائز ہو جائے گا خواہ ان پر مٹی نہ بھی ہو۔ یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے۔ امام ابویوسف کے قول کے مطابق اس صورت میں تیمم جائز نہیں ہوگا۔

المعلی نے امام ابویوسف سے روایت کی ہے کہ اگر کسی نے ایسی زمین پر ہاتھ مارا جس پر مٹی نہ ہو تو اس کے ساتھ اس کا تیمم جائز نہیں ہوگا ایسی زمین کی حیثیت دیوار کی طرح ہوگی۔ یہ امام ابویوسف کا دوسرا قول ہے۔ سفیان ثوری کا قول ہے کہ ہڑتال اور چونا اور ان جیسی چیزوں نیز ہر اس چیز کے ساتھ تیمم جائز ہے جو زمین کی مٹی کی جنس میں سے ہو۔ اینٹ پر تیمم نہیں ہوگا۔

امام مالک کا قول ہے کہ سنگریزوں اور پہاڑ کے ساتھ تیمم جائز ہے۔ ہڑتال اور چونے وغیرہ کے بارے میں بھی امام مالک کے اصحاب نے ان سے جواز کی روایت نقل کی ہے۔ امام مالک کا یہ بھی

قول ہے کہ اگر کسی نے برف پر تیمم کیا جبکہ برف زمین کے ساتھ نہ لگی ہو تو بھی تیمم جائز ہوگا۔ اسی طرح خشک گھاس پر بشرطیکہ پھیلی ہوئی ہو تیمم جائز ہے۔ اشہب نے امام مالک سے روایت کی ہے کہ برف کے ساتھ تیمم نہیں ہوگا۔ امام شافعی کا قول ہے کہ مٹی کے ساتھ جو اس کے ہاتھ سے لگ جائے تیمم کرے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جب اللہ تعالیٰ نے فرمایا (فَتَیَمَّمُوْا صَعِیْدًا طَیِّبًا) اور صعید زمین کا نام ہے تو آیت ہر اس چیز کے ساتھ تیمم کے جواز کی متقضی ہوگئی جو زمین کی جنس میں سے ہو۔ ہمیں ثعلب کے غلام ابوعمرو نے ثعلب سے اور انھوں نے ابن الاعرابی سے خبر دی ہے صعید زمین، مٹی، تیرا اور راستے کو کہتے ہیں۔ اس لیے ہر وہ چیز صعید ہے جو زمین کی جنس میں سے ہو۔ اور ظاہر آیت کے رُو سے اس کے ساتھ تیمم جائز ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے "صعید طیب" کے ساتھ تیمم کی اباحت کی ہے اور ارض طیب وہ زمین ہے جہاں کوئی چیز اگتی ہو، گچ اور ہرتال وغیرہ میں کوئی چیز اگ نہیں سکتی۔ اس لیے یہ چیزیں طیب یعنی پاک نہیں کہلا سکتیں۔

قول باری ہے (وَالْبَلَدُ الطَّیِّبُ یَخْرُجُ نَبَاتُہٗ بِاِذْنِ رَبِّہٖ۔ اور ستھری سرزمین میں اس کے رب کے حکم سے نباتات خوب اگتے ہیں) اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ طیب سے مراد طاہر اور مباح ہے جس طرح یہ قول باری ہے (کُلُوْا مِنْ طَیِّبٰتِ مَا رَزَقْنٰکُمْ ان پاکیزہ چیزوں میں سے کھاؤ جو ہم نے تمھیں رزق کے طور پر دی ہیں)

اللہ تعالیٰ نے زیر بحث آیت کے ذریعے پاک مٹی کے ساتھ تیمم واجب کر دیا، ناپاک مٹی کے ساتھ نہیں قول باری (وَالْبَلَدُ الطَّیِّبُ) میں وہ زمین مراد ہے جو کلراٹھی اور شور زدہ نہ ہو۔ اس لیے کہ آگے ارشاد ہوا (وَالَّذِیْ خَبُثَ لَا یَخْرُجُ اِلَّا نَکِدًا اور جو زمین بری ہوتی ہے وہ پیداوار دیتی ہے لیکن بہت کم) اس کلراٹھی زمین کے ساتھ تیمم کے جواز میں کسی کا اختلاف نہیں ہے جہاں اتنی پیداوار نہیں جتنی دوسری زمینوں میں۔ اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ طیب سے مراد وہ معنی نہیں جس کا معترض نے ذکر کیا ہے۔

ابوظبیان نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ صعید بنجر کو کہتے ہیں یا یوں فرمایا کہ صعید بنجر زمین کو کہتے ہیں۔ ابن جریج کہتے ہیں: "میں نے عطاء سے قول باری (فَتَیَمَّمُوْا صَعِیْدًا طَیِّبًا) کے متعلق پوچھا تو انھوں نے فرمایا "تمھارے ارد گرد سب سے پاکیزہ جگہ"۔

اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی دلالت کرتا ہے (جعلت لی الارض مسجدًا وطهورًا میرے لیے پوری روئے زمین سجدہ گاہ اور طہارت کا ذریعہ بنا دی گئی ہے۔ آپ کا یہ ارشاد دو وجوہ سے ہماری ذکر کردہ بات پر دلالت کرتا ہے۔ ایک تو یہ کہ آپ نے بتا دیا کہ زمین طہور یعنی پاک اور پاک کر دینے والی ہے اس لیے اس روایت کے مقتضیٰ کے بموجب ہر وہ چیز پاک کرنے والی ہوگی جو زمین کی جنس میں سے ہو۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے زمین کے جن حصوں کو مسجد یعنی سجدہ گاہ قرار دیا ہے ان کو ہی طہور یعنی طہارت حاصل کرنے کا ذریعہ بھی بنا دیا ہے۔ اور پر جن چیزوں کا ذکر ہوا یعنی مٹی، چونا، ریت وغیرہ وہ سب زمین کی جنس میں سے ہیں اور زمین مسجد یعنی سجدہ گاہ ہے اس لیے آیت کے عموم کے رُو سے ان چیزوں کے ساتھ تیمم جائز ہوگا۔

عمرو بن دینار نے سعید بن المسیب سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ کچھ بدّو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئے اور عرض کیا: اللہ کے رسول، ہم لوگ ان ریگزاروں میں ہوتے ہیں، ہمیں تین تین چار چار مہینوں تک پانی نہیں ملتا ہمارے ساتھ حیض و نفاس والی عورتیں بھی ہوتی ہیں اور جنابت والے بھی ہوتے ہیں" آپ نے جواب میں ارشاد فرمایا (علیکم بارضکم تم اپنی زمین سے کام لو)

آپ نے اس ارشاد کے ذریعے ہر اس چیز کے ساتھ تیمم کے جواز کی خبر دی جو زمین کی جنس میں سے ہو ہم نے آیت اور اس حدیث کے عموم کی بنا پر پتھر اور دیوار کے ساتھ تیمم کو جائز قرار دیا ہے اس لیے کہ وہ بھی زمین کی جنس میں سے ہیں۔ زمین مختلف انواع کی چیزوں پر مشتمل ہوتی ہے، انواع کا یہ اختلاف ان چیزوں کو صعید کے دائرے سے خارج نہیں کرتا۔

قول باری ہے (فَتُصْبِحَ صَعِيدًا زَلَقًا۔ پھر یہ ہو جائے گی چکنی سپاٹ) یعنی ایسی چکنی سپاٹ زمین جس پر کوئی چیز نہ ہو۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (یحشر الناس عراۃ حفاۃ فی صعید واحد لوگوں کو برہنہ اور سر پاؤں سے ننگے ایک سپاٹ زمین پر اٹھایا جائے گا) یعنی ایسی ہموار اور سپاٹ زمین جس پر کوئی چیز نہیں ہوگی۔

جس طرح یہ قول باری ہے

پھر زمین کو چٹیل میدان چھوڑ کے رکھے گا کہ اس میں نہ تو کوئی ناہمواری دیکھے گا اور نہ کوئی بلندی) اس لیے اس زمین میں جس پر مٹی ہو اور جس پر مٹی نہ ہو تیمم کے جواز میں اس لحاظ سے کوئی فرق

نہیں پڑے گا کہ ان پر علی الاطلاق ارض کا نام واقع ہوتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ پکی اینٹ اگرچہ زمین کی جنس میں سے ہوتی ہے لیکن بھٹے میں پک جانے کی وجہ سے وہ زمین کی طبع اور اس کی جنس سے منتقل ہو جاتی اور اس میں مٹی کی خاصیت بدل جاتی ہے۔ وہ اس پانی کی طرح ہو جاتی ہے جس میں خوشبویات اور رنگوں کی آمیزش ہو جاتی ہے اور اس طرح وہ کوئی اور جنس بن جاتا ہے اس پر پانی کے لفظ کا اطلاق نہیں کیا جا سکتا یا جس طرح شیشہ ہوتا ہے، اس لیے پکی اینٹ کے ساتھ تیمم جائز نہیں ہونا چاہیے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ معترض نے جس پانی کا حوالہ دیا ہے اس کے ساتھ تیمم صرف اس لیے جائز نہیں ہوتا کہ اس پر دوسری چیزیں اس قدر غالب آجاتی ہیں کہ وہ پانی نہیں رہتا اور اس سے یہ نام زائل ہو جاتا ہے لیکن پکی اینٹ کے ساتھ کوئی ایسی چیز نہیں ملتی جو اس پر غالب آکر اسے زمین کی حد اور اس کی جنس سے خارج کر دیتی ہو اس میں صرف بھٹے میں جلائے جانے کی وجہ سے سختی پیدا ہو جاتی ہے جس کی بنا پر وہ پتھر کی طرح سخت ہو جاتی ہے۔ اس لیے اس کے ساتھ تیمم کرنے میں کوئی رکاوٹ نہیں ہے۔

حضرت ابن عمرؓ نے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دیوار پر ہاتھ مار کر تیمم کر لیا تھا یہ بھی روایت ہے کہ آپ نے اپنے ہاتھوں کو مٹی پر رکھتے وقت انہیں جھاڑ لیا تھا نیز یہ بھی کہ آپ نے ہاتھوں پر پھونک ماری تھی۔ اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ تیمم میں اس چیز پر ہاتھ رکھنا مقصود ہوتا ہے جو زمین کی جنس میں سے ہوتی ہے۔ یہ مقصد نہیں ہوتا کہ اس چیز کا کچھ حصہ چہرے اور بازوؤں کو بھی ضرور لگ جائے۔ اگر یہ مقصد ہوتا تو آپ ہاتھ میں مٹی اٹھا کر اور چہرے پر مل دینے کا حکم دیتے جس طرح وضو کے اندر ہاتھ میں پانی لے کر چہرے اور بازوؤں وغیرہ کو دھونے کا حکم ہے۔ تاکہ پانی چہرے پر پہنچ جائے۔

جب آپ نے ہاتھ میں مٹی لینے کا حکم نہیں دیا بلکہ آپ نے اپنے ہاتھ جھاڑ دیے اور ان پر پھونک بھی ماری تو ہمیں اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ تیمم میں چہرے اور بازوؤں پر مٹی لگانا مقصود نہیں ہوتا۔

اگر کہا جائے کہ قول باری (فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ) اس امر کا مقتضی ہے کہ جس چیز کے ساتھ تیمم کیا جائے اس کا کچھ حصہ تیمم والے اعضاء کو بھی لگ جانا چاہیے اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ آیت سے نیت کے وجوب کی تاکید کا مفہوم معلوم ہوا

ہے اس لیے کہ حرف من کبھی غایت کی ابتدا کے مفہوم کو بیان کرنے کے لیے آتا ہے جس طرح آپ کہیں خرجت من الکوفۃ یا ھذا کتاب من فلان الی فلان (میں کوفہ سے نکلا یا یہ فلاں کی طرف سے فلاں کے نام خط ہے)

اس بنا پر اس کا مفہوم یہ ہوگا کہ پاک مٹی کو لینے کی ابتدا زمین سے ہونی چاہیے یہاں تک کہ وہ چہرے اور بازوؤں تک پہنچ جائے اور اس دوران کوئی ایسی بات نہ ہو جو مٹی لینے اور مسح کرنے کے درمیان وقفہ ڈال دے۔ اور اس طرح نیت کا حکم منقطع ہو جائے تو اس کی تجدید کی ضرورت پڑ جائے۔

اس کی مثال اس قول کی طرح ہے "توضأت من النھر (میں نے دریا سے وضو کیا) یعنی پانی لینے کی ابتدا دریا سے کی اور بلا کسی فصل کے وہ پانی اعضائے وضو تک پہنچ گیا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر کوئی شخص کسی برتن میں دریا سے پانی لے کر وضو کرے تو اس وقت اس کا یہ فقرہ درست نہیں ہوگا کہ اس نے دریا سے وضو کیا ہے۔

قول باری (فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ) میں یہ بھی احتمال ہے کہ حرف من تبعیض کے معنی ادا کر رہا ہو یعنی مٹی کا بعض حصہ۔ اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ مٹی کے جس بعض حصے سے بھی تم اپنے چہرے اور بازوؤں کا مسح کر دگے درست ہوگا، اس طرح یہ حکم اطلاق اور توسع پر مبنی ہوگا۔

رہ گیا سونا، چاندی اور موتی اور اس جیسی چیزیں تو ان کے ساتھ تیمم جائز نہیں اس لیے کہ یہ چیزیں زمین کی جنس میں سے نہیں ہوتیں۔ بلکہ یہ زمین کے اندر دبے ہوئے خزانے ہوتے ہیں۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے جب رکاز کے متعلق پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا (ھو الذھب والفضۃ اللذان خلقھما اللہ تعالیٰ فی الارض یوم خلقت۔ رکاز سونا اور چاندی کو کہتے ہیں جنہیں اللہ تعالیٰ نے زمین کی پیدائش کے دن سے اس کے اندر پیدا کر دیا تھا) موتی صدف سے نکلتا ہے اور صدف یعنی سیپ پانی کا جانور ہے۔

راکھ لکڑی وغیرہ سے بنتی ہے اس لیے یہ چیزیں زمین کی جنس میں سے نہیں ہوتیں اور نہ ہی زمین کے جوہر سے ان کا تعلق ہوتا ہے۔ برف اور خشک گھاس آٹے اور دانوں یعنی غذائی اجناس کی طرح ہیں اس لیے ان کے ساتھ تیمم جائز نہیں کیونکہ یہ زمین کی جنس میں سے نہیں اور انہیں صعید کا نام نہیں دیا جاتا۔ جو چیز کسی اور چیز سے بدل کے طور پر مقرر کی گئی ہو اسے شریعت کی طرف سے کسی ہدایت کے بغیر کسی تیسری چیز سے بدل لینا جائز نہیں ہوتا۔

اللہ تعالیٰ نے جب صعید کو پانی کا بدل بنا دیا تو اب ہمارے لیے شریعت کی طرف سے رہنمائی اور ہدایت کے بغیر اسے کسی اور چیز سے بدل لینا جائز نہیں ہوگا۔ اگر برف اور خشک گھاس پر تیمم کی خاطر ہاتھ مارنا درست ہوتا تو اس کپڑے پر بھی درست ہوتا جس پر کوئی گرد وغبار نہ ہوا ور پھر اس کے ساتھ تیمم کر لینا جائز ہوتا۔ اس طرح روئی اور دانوں یعنی غذائی اجناس پر ہاتھ مار کر تیمم کر لینا درست ہوتا۔ جبکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (جعلت لی الارض مسجداً وطھوراً)۔

نیز فرمایا (وتربتھا لنا طھورا اس کی مٹی ہمارے لیے طہارت حاصل کرنے کا ذریعہ بنا دی گئی ہے) اس پر سب کا اتفاق ہے کہ اگر برف اور خشک گھاس زمین کے ساتھ لگی ہوئی ہو تو اس صورت میں اس کے ساتھ تیمم کا جواز ممتنع ہوگا۔ اگر اس صورت میں اس کے ساتھ تیمم جائز ہوتا تو مٹی کے وجود کی وجہ سے جائز ہو جاتا۔ عدم جواز کی وجہ یہ ہے کہ مٹی کے ساتھ تیمم ایک بدل ہے اس لیے اس کی بدلیت کسی اور چیز کی طرف منتقل نہیں ہو سکتی۔

اگر یہ کہا جائے کہ برف زمین کے ساتھ لگی ہوئی نہ ہو تو وہ ہڑتال، چونے کے پتھر اور گیرو کی طرح ہوگی جبکہ تیمم کرنے والے اور زمین کے درمیان یہ چیزیں حائل ہوں۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہڑتال اور اس طرح کی دوسری چیزیں زمین کی جنس سے ہوتی ہیں اور ان کے ساتھ تیمم کا جواز ہوتا ہے خواہ ان پر مٹی ہو یا نہ ہو۔

نیز ہڑتال وغیرہ ہمارے اور زمین کے درمیان حائل نہیں ہوتے بلکہ اکثر احوال میں ان کے اور ہمارے درمیان زمین حائل ہوتی ہے اس لیے یہ چیزیں کس طرح برف اور خشک گھاس کے مشابہ ہو سکتی ہیں۔ اگر کسی نے کپڑے یا نمدے کے گرد وغبار کے ساتھ تیمم کر لیا جبکہ پہلے اس نے اس کپڑے اور نمدے کو جھاڑ لیا ہو تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس کا تیمم جائز ہوگا لیکن امام ابو یوسف اسے تسلیم نہیں کرتے۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس کے جواز کی وجہ یہ ہے کہ کپڑے یا نمدے پر لگا ہوا غبار زمین کی جنس میں سے ہے اور اس کے حکم میں اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ وہ کپڑے پر ہے یا زمین پر جس طرح پانی کے حکم میں اس لحاظ سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ وہ دریا میں ہے یا کوزنے میں اور تر کپڑے کے نچوڑے جانے کی صورت میں۔

امام ابو یوسف کا یہ استدلال ہے کہ یہ چیز علی الاطلاق مٹی نہیں کہلاتی اس لیے اس کے ساتھ تیمم

جائز نہیں۔ اسی بنا پر ان کے نزدیک جس زمین پر مٹی نہ ہو اس کے ساتھ تیمم جائز نہیں اور انھوں نے اپنے اس اصول کے مطابق ایسی زمین کو پتھر قرار دیا ہے۔

قتادہ نے نافع سے، انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے برف کی سل پر جو انھیں کہیں سے مل گئی تھی، نماز ادا کی تھی، آپ کے رفقاء نے تیمم کرنے کا ارادہ کیا لیکن انھیں کہیں بھی مٹی نظر نہیں آئی۔ آپ نے ان سے فرمایا کہ اپنے کپڑے یا سواری کی زین کو جھاڑ لو اور اس کے ساتھ تیمم کر لو۔

ہشام بن حسان نے حسن سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا: "جب کسی شخص کو پانی نہ ملے اور زمین کی مٹی تک بھی (برف وغیرہ کی تہہ کی وجہ سے) نہ پہنچ سکے تو اپنا ہاتھ نمدے یا زین پر مار کر تیمم کرلے۔

قول باری (فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ظاہر آیت چہرے اور بازوؤں کے بعض حصوں کے مسح کا مقتضی ہے جیسا کہ ہم نے قول باری (فَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ) کی تفسیر میں بیان کیا ہے۔ حرف با تبعیض کا مقتضی ہے تاہم فقہاء اس پر متفق ہیں کہ چہرے اور بازوؤں کے تھوڑے حصوں پر مسح کر لینا جائز نہیں ہے۔ بلکہ ان اعضاء کے زیادہ حصوں پر مسح کرنا ضروری ہے۔

ابوالحسن کرخی نے ہمارے اصحاب کی طرف سے یہ بیان کیا ہے کہ اگر تیمم کرنے والے نے تیمم کے مقامات میں سے تھوڑا یا زیادہ حصہ چھوڑ دیا تو تیمم جائز نہیں ہوگا۔ حسن بن زیاد نے امام ابوحنیفہ سے روایت کی ہے کہ اگر تھوڑا سا حصہ رہ گیا تو تیمم ہو جائے گا۔ یہ روایت امام ابوحنیفہ کے مسلک کی رو سے اولیٰ ہے۔ اس لیے کہ ان کا مسلک اس پتھر کے ساتھ تیمم کے جواز کا قائل ہے جس پر کوئی گرد و غبار نہ ہو۔ اور تیمم کرنے والے پر پتھر کے ذریعے اپنی انگلیوں کا خلال بھی ضروری نہیں۔

یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ اگر تھوڑا سا حصہ رہ بھی جائے تو اس سے تیمم میں کوئی نقص نہیں پیدا ہوگا۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ اور لوگ پرانے گھر یعنی خانہ کعبہ کا خوب خوب طواف کریں) اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ پورے بیت اللہ کو طواف کے گھیرے میں لینا واجب ہے اور اس کا کوئی حصہ بھی چھوڑنا جائز نہیں ہے (مذکورہ بالا آیت ابوالحسن کرخی کی بیان کردہ بات کی دلیل ہے یعنی تیمم کرنے والے کے ضروری ہے کہ اعضائے تیمم کا پورا احاطہ کرے۔ اگر مصنف اس آیت کا ذکر ابوالحسن کرخی کے قول کے ساتھ کر دیتے تو مناسب ہوتا۔ محشی)

قول باری ہے (مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَٰكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ اللہ تعالیٰ تمھارے لیے تنگی پیدا کرنے کا ارادہ نہیں کرتا لیکن وہ تمھیں پاک کرنا چاہتا ہے) ابوبکر جصاص

کہتے ہیں کہ حرج تنگی کو کہتے ہیں اور اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات سے ہمارے لیے تنگی پیدا کرنے کے ارادے کی نفی کردی ہے تو اس سے مختلف فیہ سمعی احکام میں تنگی کی نفی اور توسع کے اثبات کے لیے ظاہر آیت سے استدلال کی پوری گنجائش موجود ہے۔ ظاہر آیت سے ان لوگوں پر حجت قائم کی جا سکتی ہے جو ان احکام میں حرج اور تنگی پیدا کرنے والا مسلک اختیار کرتے ہیں۔

یہ آیت قول باری (یُرِیۡدُ اللّٰہُ بِکُمُ الۡیُسۡرَ وَلَا یُرِیۡدُ بِکُمُ الۡعُسۡرَ اللہ تعالیٰ تمہارے لیے آسانی چاہتا ہے وہ تمہارے لیے سختی کا ارادہ نہیں کرتا) کی نظیر ہے۔ قول باری (وَلٰکِنۡ یُّرِیۡدُ لِیُطَهِّرَکُمۡ) میں دو معنوں کا احتمال ہے۔ اوّل گناہوں سے پاک کرنا جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (اذا توضأ العبد فغسل وجهه خرجت ذنوبه من الوجه و اذا غسل یدیه خرجت ذنوبه من یدیه۔ جب بندہ وضو کرتا ہے اور اپنا چہرہ دھوتا ہے تو اس کے چہرے کے تمام گناہ جھڑ جاتے ہیں اور جب بازو دھوتا ہے تو بازو سے تمام گناہ جھڑ جاتے ہیں) تا آخر حدیث۔

جس طرح یہ قول باری ہے (اِنَّمَا یُرِیۡدُ اللّٰہُ لِیُذۡہِبَ عَنۡکُمُ الرِّجۡسَ اَہۡلَ الۡبَیۡتِ وَیُطَہِّرَکُمۡ تَطۡہِیۡرًا۔ اے اہل بیت رسول! اللہ تو یہ چاہتا ہے کہ تم سے (گناہوں کی) گندگی دور کردے اور تمھیں پوری طرح پاک کردے) آیت زیر بحث میں گناہوں سے تطہیر کا احتمال ہے اور حدث، جنابت اور نجاست سے تطہیر کا بھی احتمال ہے۔

جس طرح ارشاد باری ہے (وَاِنۡ کُنۡتُمۡ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوۡا) نیز یہ بھی ارشاد ہے (وَیُنَزِّلُ عَلَیۡکُمۡ مِّنَ السَّمَآءِ مَآءً لِّیُطَہِّرَکُمۡ بِہٖ وَیُذۡہِبَ عَنۡکُمۡ رِجۡزَ الشَّیۡطٰنِ اللہ تعالیٰ تم پر آسمان سے پانی نازل کرتا ہے تاکہ اس کے ذریعے تمھیں پاک کردے اور تم سے شیطان کی گندگی دور کردے) یہ آیت جنابت سے طہارت اور نجاست سے طہارت کے معنوں پر مشتمل ہے۔

اسی طرح قول باری ہے (وَثِیَابَکَ فَطَہِّرۡ اور اپنے کپڑوں کو پاک کرو) جب آیت زیر بحث دونوں معنوں کا احتمال رکھتی ہے تو اسے دونوں معنوں پر محمول کرنا واجب ہے۔ اس لیے اس سے حدث سے تطہیر اور گناہوں سے تطہیر دونوں باتیں مراد ہوں گی۔ جب اس سے حصول طہارت مراد ہے تو آیت وضو میں ترتیب کے اعتبار اور نیت کی فرضیت کے سقوط پر دلالت کرتی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے جب تیمم کے ذکر کے فوراً بعد تطہیر کا ذکر فرمایا تو پھر اسے تیمم میں نیت کے سقوط پر دلالت کرنا چاہیے جس طرح یہ وضو میں نیت کے سقوط پر دلالت کرتا ہے

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جب لفظ تیمم اپنے مقتضیٰ اور مدلول کے لحاظ سے نیت کے احضار کا متقاضی ہے تو ہمیں اس سے یہ بات معلوم ہوئی۔ اللہ تعالیٰ نے اس چیز یعنی نیت کے اسقاط کا ارادہ نہیں فرمایا جس پر یہ لفظ مشتمل ہے اس کے برعکس وضو اور غسل نیت کے مقتضی نہیں ہیں۔ اس لیے ان میں آیت کے عموم کا اعتبار واجب ہے۔

علاوہ ازیں قول باری (مَا يُرِيدُ اللّٰهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلٰكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ) ایسا کلام ہے جو اپنا مفہوم ادا کرنے میں خود کفیل ہے اور اس کے لیے اسے کسی اور ضمیمہ کو اپنے ساتھ ملانے کی ضرورت نہیں ہے۔ اس لیے ان تمام امور کے لیے اس کے عموم کا اعتبار درست ہے جن پر اس کلام کی دلالت ہو رہی ہے۔ البتہ جن امور کی تخصیص کی دلیل قائم ہو جائے وہ اس کے عموم سے خارج ہو جائیں گے۔

فصل

اجتہاد واستنباط

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس آیت کے اندر مذکورہ احکام کے سلسلے میں جہاں تک ہمارے علم کی رسائی ہوئی وہ ہم نے بیان کر دیے۔ اسی طرح آیت کے ضمن میں موجود ان دلائل کا بھی تذکرہ ہو گیا جن سے مختلف معانی پر روشنی پڑتی ہے۔ اسی طرح آیت میں احتمال کی ان وجوہ کا بھی ذکر ہو گیا جن کی طرف اختلاف رائے رکھنے والے حضرات گئے ہیں اور سلف نیز فقہاء امصار میں سے ان وجوہ کے قائلین کا بھی ہم نے ذکر کر دیا۔

اللہ تعالیٰ نے اس آیت کو ایسے الفاظ کا جامہ پہنا کر نازل فرمایا جن میں ان معانی کے احتمالات اور احکام پر دلالت کی صورتیں موجود ہیں اور پھر ہمیں ان کے اعتبار اور ان سے استدلال کا حکم دے دیا۔ چنانچہ قول باری ہے لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ تو وہ ایسے لوگوں کے علم میں آ جائے جو ان کے درمیان اس بات کی صلاحیت رکھتے ہیں کہ اس سے صحیح نتیجہ اخذ کر سکیں)

نیز ارشاد ہوا وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ہم نے تمہاری طرف ذکر یعنی قرآن نازل کیا تاکہ تم لوگوں سے وہ احکام بیان کرو جو ان کی طرف نازل کیے گئے ہیں اور شاید کہ وہ غور و فکر کریں) اللہ تعالیٰ نے ہمیں ذکر یعنی قرآن میں غور و فکر کرنے پر ابھارا۔

نیز درست نتائج اخذ کرنے اور معانی کی گہرائیوں میں اترنے کی تحریک پیدا کی۔ ہمیں سوچ سمجھ سے کام لینے کا حکم دیا تاکہ ہم قرآنی احکام کے ادراک کی سعی میں ایک دوسرے سے سبقت لے جائیں اور اہل نظر علماء و مستنبطین کی صف میں شامل ہو جائیں۔ اللہ تعالیٰ نے ایسی آیتیں نازل فرمائیں جن میں احکام کی مختلف وجوہ کے لیے احتمالات موجود تھے اور ان کے معانی تک رسائی کا سماع کے سوا اور کوئی وسیلہ نہیں تھا۔

ایسی آیات نازل فرماکر اللہ تعالیٰ نے ان احکام کی جستجو اور طلب کے لیے اجتہاد کی گنجائش پیدا فرمادی اور یہ اشارہ کر دیا کہ اجتہاد کی وادی میں قدم رکھنے والا ہر شخص نہ صرف وہی بات کہنے کا مکلف ہے جس پر اس کی رائے اور نظر آکر ٹھہر گئی ہو اور اپنے اجتہاد کے نتیجے میں وہ اس کا قائل ہو گیا ہو بلکہ وہ خود بھی اس پر پختہ یقین رکھنے والا ہو۔

اللہ تعالیٰ ہر مجتہد سے یہی چاہتا ہے، کیونکہ ہمارے لیے ایک طرف اللہ کی مراد معلوم کرنے کا سماع کے سوا اور کوئی ذریعہ نہیں تھا۔ دوسری طرف بطریق نظر ہر مجتہد کے لیے یہ بات جائز تھی کہ وہ اس حکم کی بجا آوری کرے جس پر اس کے اجتہاد نے اسے پہنچا دیا ہو۔ اس بنا پر یہ ضروری ہو گیا کہ آیات قرآنی کے الفاظ میں مختلف معانی کے احتمالات کی موجودگی ہر مجتہد کے لیے اس احتمال کو مشروع کر دے جس پر اس کے نزدیک آیت کا مضمون دلالت کرتا ہو اور جو خطاب کے ضمن میں موجود نیز اس کا مقتضیٰ ہو۔

ذرا اسی آیت وضو پر غور کیجیے، یہ آیت اپنے مضمون اور مقتضیٰ کے لحاظ سے کتنے لطیف معانی، کس قدر کثیر فوائد اور استنباط کی کتنی وجوہ اور اقسام پر مشتمل ہے۔ یہ قرآن کے اعجاز کی ایک دلیل ہے۔ اس لیے کہ کوئی انسان ایسا کلام پیش کرنے کی ہرگز طاقت نہیں رکھتا، اس لیے یہ امر محال ہے۔

مسائل وضو کا خلاصہ کلام

سابقہ صفحات میں جن امور پر تفصیلی روشنی ڈالی گئی تھی ہم یہاں ان کا اختصار پیش کرتے ہیں تاکہ مختصر اور محدود ہونے کی بنا پر قارئین کے فہم سے زیادہ قریب ہو جائے۔ ہم اللہ سے توفیق کے طلبگار ہیں۔

قول باری (اِذَا قُمۡتُمۡ اِلَی الصَّلٰوۃِ) میں سب سے

۱۔ پہلا حکم وہ ہے جس کا لفظ میں احتمال موجود ہے یعنی ارادہ قیام الی الصلوٰۃ۔

۲۔ دوسرا حکم قیام الی الصلوٰۃ کے بعد اعضائے وضو کو دھونے کا ایجاب۔ آیت کے الفاظ کے حقیقی معنی اس حکم کے مقتضی ہیں۔

۳۔ تیسرا حکم نیند سے بیدار ہو کر قیام الی الصلوٰۃ کا ہے۔ آیت میں اس حکم کا اس بنا پر احتمال ہے کہ یہ آیت اسی حالت کے بارے میں نازل ہوئی تھی۔

۴ - چوتھی بات یہ کہ آیت اس نیند سے بیدار ہونے پر ایجاب وضو کی مقتضی ہے جو عادۃً نیند ہوتی ہے اور جس کے متعلق یہ کہا جا سکتا ہو کہ فلاں شخص نیند سے اٹھا ہے۔

۵ - پانچویں بات یہ کہ ہر نماز کے لیے وضو کے ایجاب کا بھی احتمال ہے اور آیت میں یہ بھی احتمال موجود ہے کہ ایک دفعہ وضو کر کے کئی نمازیں پڑھی جا سکتی ہیں جب تک حدث لاحق نہ ہو جائے۔

۶ - چھٹی بات یہ ہے کہ آیت میں اس کا احتمال موجود ہے کہ (اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوۃِ) سے "اذا اردتم القیام وانتم محدثون" (جب تم قیام الی الصلوٰۃ کا ارادہ کرو اور تمھیں حدث لاحق ہو) کے معنی لیے جائیں۔

۷ - ساتویں بات یہ کہ آیت کی اس پر دلالت ہو رہی ہے کہ اعضائے وضو پر پانی گزارنے پر وضو کا جواز ہو جاتا ہے انھیں ہاتھ سے ملنے کی کوئی ضرورت نہیں تاہم جو حضرات ہاتھ سے ملنے کو ضروری سمجھتے ہیں ان کے حق میں بھی آیت کے اندر احتمال موجود ہے۔

۸ - آٹھویں بات یہ کہ آیت اپنے ظاہر کے لحاظ سے اعضائے وضو پر پانی بہانے کے ایجاب پر دلالت کرتی ہے۔ پانی کے ساتھ ان اعضا کو ہاتھ لگانا جائز نہیں ہے جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں۔ اس طرح جو حضرات پورے اعضائے وضو میں مسح کے قائل ہیں ان کے قول کے بطلان پر بھی آیت دلالت کرتی ہے۔

۹ - نویں بات یہ کہ نیت کے بغیر وضو درست ہو جاتا ہے۔

۱۰ - دسویں بات یہ کہ چہرہ دھونے کے سلسلے میں قول باری (وُجُوْھَکُمْ) کی بنا پر آیت کی صرف اتنے ہی حصے کے دھونے کی فرضیت پر دلالت ہو رہی ہے جو وضو کرنے والے کے چہرے میں سے ہمارے سامنے آتا ہو اس لیے کہ وجہ یعنی چہرہ کہتے اس حصے کو ہیں جو تمھارے سامنے آجائے نیز یہ کہ کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا وضو کے اندر واجب نہیں ہیں۔

۱۱ - گیارھویں بات یہ کہ آیت داڑھی کے خلال کے عدم وجوب پر دلالت کرتی ہے اس لیے کہ داڑھی کا اندرونی حصہ چہرے میں شامل نہیں ہے۔

۱۲ - بارھویں بات یہ کہ آیت وضو میں بسم اللہ پڑھنے کے عدم وجوب پر دلالت کرتی ہے۔

۱۳ - تیرھویں بات یہ کہ بازوؤں کے دھونے میں کہنیوں کے داخل ہونے پر بھی اس کی دلالت ہے۔

۱۴ - چودھویں بات یہ کہ آیت میں یہ بھی احتمال ہے کہ کہنیاں دھونے کے حکم میں داخل نہ ہوں

۱۵ - پندرھویں بات یہ کہ سر کے بعض حصے کے مسح پر آیت دلالت کرتی ہے۔

۱۶- سولہویں بات یہ کہ آیت میں پورے سر کے مسح کے وجوب کا بھی احتمال موجود ہے۔

۱۷- سترھویں بات یہ کہ آیت میں سر کے بعض حصے کے مسح کا احتمال موجود ہے خواہ وہ بعض حصہ سر کا جو بھی حصہ ہو۔

۱۸- اٹھارویں بات یہ کہ آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ سر کے فرض مسح میں صرف تین بالوں کا مسح جائز نہیں ہے اس لیے کہ کسی ایسے حکم کا کسی کو مکلف بنانا جائز نہیں ہوتا جس پر اقتصار ممکن ہی نہ ہوتا ہو۔

۱۹- انیسویں بات یہ کہ آیت میں دونوں پاؤں دھونے کے وجوب کا احتمال موجود ہے۔

۲۰- بیسویں بات یہ کہ جو لوگ پاؤں کا مسح کے ذریعے احاطہ کر لینے کے ایجاب کے قائل ہیں ان کے قول کے لیے بھی آیت میں مسح کے جواز پر دلالت موجود ہے۔

۲۱- اکیسویں بات یہ کہ جو لوگ قول باری (اِلَی الْکَعْبَیْنِ) کی بنا پر پاؤں کے بعض حصوں کے مسح کو جائز قرار دیتے ہیں ان کے قول کے بطلان پر آیت دلالت کر رہی ہے۔

۲۲- بائیسویں بات یہ کہ اعضائے وضو میں دھونے اور مسح کرنے کے عمل کو یکجا کرنے کے عدم ایجاب پر آیت دلالت کر رہی ہے نیز یہ کہ ان میں سے ایک واجب ہے۔ اس پر فقہاء کا اتفاق ہے۔

۲۳- تئیسویں بات یہ کہ موزہ پہننے کی حالت میں آیت موزوں پر مسح کے جواز پر دلالت کرتی ہے اور موزے نہ ہونے کی صورت میں پاؤں دھونے کے وجوب پر اس کی دلالت ہے۔

۲۴- چوبیسویں بات یہ کہ آیت موزوں پر مسح کے جواز پر دلالت کرتی ہے جب ایک شخص پاؤں دھو کر موزے پہن لے اور حدث لاحق ہونے سے پہلے وضو مکمل کرے۔ اس لیے کہ آیت جس طرح مسح کے جواز پر دلالت کرتی ہے اسی طرح تمام احوال میں اس کے جواز پر بھی اس کی دلالت ہے، البتہ وہ صورتیں اس سے خارج ہوں گی جن کے بارے میں دلالت قائم ہو گئی ہو۔

۲۵- پچیسویں بات یہ کہ جو لوگ جرموق (موزوں پر ان کی حفاظت کے لیے پہنی جانے والی چیز اسے کالوش بھی کہا جاتا ہے) پر مسح کے جواز کے قائل ہیں ان کے قول پر بھی آیت کی دلالت ہو رہی ہے اس لیے کہ آیت موزوں پر مسح کے جواز پر دلالت کرتی ہے اور موزوں نیز جرموقوں پر مسح کرنے والے کے متعلق یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس نے اپنے پیروں کا مسح کیا ہے جس طرح آپ موزے چڑھائے ہوئے انسان کے بارے میں یہ فقرہ کہہ سکتے ہیں کہ "قد ضربت

رجلیہ" (میں نے اس کے پیروں پر ضرب لگائی ہے)

۲۶۔ چھبیسویں بات یہ کہ جرابوں پر مسح کے جواز پر بھی آیت کی دلالت ہے، اس قول کے لیے کہ آیت میں جرابوں پر مسح مراد نہیں ہے دلیل پیش کرنے کی ضرورت ہے۔

۲۷۔ ستائیسویں بات یہ کہ سر کے مسح میں سر کے ساتھ ہاتھ لگنا ضروری ہے آیت کی اس پر دلالت ہو رہی ہے اس لیے پگڑی اور دوپٹے پر مسح کا جواز آیت کی رو سے ممتنع ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اگر پگڑی پر مسح کے بطلان پر دلالت ہو رہی ہے تو قول باری (وَاَرْجُلَکُم) کی بنا پر موزوں کے مسح کے بطلان پر بھی اس کی دلالت ہو رہی ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جب آیت میں غسل اور مسح دونوں کا احتمال ہے اور ہمارے لیے ان دونوں پر عمل ممکن بھی ہے اس لیے ہم نے دو حالتوں کے اندر ان دونوں پر عمل کیا ہے۔ اگرچہ ایک پر عمل بطور مجاز ہے تاکہ ان دونوں میں سے کسی کا سقوط لازم نہ آئے۔ اس کے برعکس قول باری (وَامْسَحُوا بِرُءُوسِکُم) میں ہمیں مجازی معنی لینے کی کوئی ضرورت نہیں تھی اس لیے ہم نے نہ یہاں مسح کے حقیقی معنوں پر عمل کیا ہے۔

۲۸۔ اٹھائیسویں بات یہ کہ وضو میں اعضاء ایک ایک مرتبہ دھونے پر آیت دلالت کرتی ہے، ایک سے زائد مرتبہ دھونا تطوع یعنی نفل ہو گا۔

۲۹۔ انتیسویں بات آیت سے یہ معلوم ہوتی ہے کہ استنجا فرض نہیں ہے، اس کے بغیر بھی نماز جائز ہوتی ہے جو لوگ ہوا خارج ہونے پر بھی استنجا کے قائل ہیں ان کے قول کے بطلان پر بھی آیت دلالت کرتی ہے۔

۳۰۔ تیسویں بات یہ کہ وضو کے برتن میں ہاتھ ڈالنے سے پہلے ہاتھوں کو دھونا فرض نہیں ہے جو لوگ اس کے قائل ہیں اور کہتے ہیں کہ اگر کسی نے دھوئے بغیر اپنے ہاتھ برتن میں ڈال دیے تو اس پانی سے وضو جائز نہیں ہو گا آیت میں اس قول کے خلاف دلالت موجود ہے۔

۳۱۔ اکتیسویں بات یہ ہے کہ کانوں کا مسح فرض نہیں ہے۔ آیت میں ان لوگوں کے قول کی تردید بھی موجود ہے جن کے نزدیک صرف کانوں کا مسح کافی ہے، سر کے مسح کی ضرورت نہیں ہے۔

۳۲۔ بتیسویں بات یہ ہے کہ آیت وضو کے افعال کو وقفہ ڈال کر ادا کرنے کے جواز پر دلالت کرتی ہے نیز اعضائے وضو جس طرح بھی دھوئے جائیں اس کے ساتھ نماز کی اباحت ہو جاتی ہے۔

۳۳۔ تینتیسویں بات یہ کہ جو لوگ وضو میں ترتیب کے وجوب کے قائل ہیں آیت میں ان کی تردید کی دلالت موجود ہے۔

۳۴۔ چونتیسویں بات یہ کہ آیت غسل جنابت کے ایجاب کی مقتضی ہے۔

۳۵۔ پینتیسویں بات یہ کہ جو لوگ لفظ جنابت سے اجتناب کے معنی لیتے ہیں آیت اس پر دلالت کرتی ہے یہ لفظ اس معنی کا بھی مقتضی ہے کیونکہ لفظ جنابت میں ان چیزوں سے مجانبت یعنی پہلو بچانے کا مفہوم شامل ہے جن سے یہ لفظ پرہیز کرنے کا مقتضی ہوتا ہے یہ چیزیں وہ ہیں جن کے احکامات اس آیت کے سوا دوسری آیتوں میں بیان کر دیے گئے ہیں۔

۳۶۔ چھتیسویں بات یہ کہ غسل کے اندر پورے جسم کو دھونے کے عمل میں داخل کرنے نیز کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کے وجوب پر آیت کی دلالت ہو رہی ہے اس لیے کہ ارشاد باری ہے (وَاِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوْا)

۳۷۔ سینتیسویں بات یہ کہ جب جسم پاک ہو جائے تو نماز کی اباحت ہو جاتی ہے اس میں وضو فرض نہیں ہوتا۔

۳۸۔ اڑتیسویں بات یہ کہ پانی کی عدم موجودگی میں جب حدث لاحق ہو جائے تو تیمم واجب ہو جاتا ہے۔

۳۹۔ انتالیسویں بات یہ کہ مریض کو اگر پانی استعمال کرنے میں ضرر لاحق ہونے کا اندیشہ ہو تو اس کے لیے تیمم کرنا جائز ہوتا ہے۔

۴۰۔ چالیسویں بات یہ کہ غیر مریض کے لیے ٹھنڈ لگ جانے کے اندیشے کی صورت میں تیمم کرنا جائز ہے اس لیے کہ مرض کی حالت میں تیمم کے جواز کا سبب آسانی سے سمجھ میں آجانے والی بات یعنی ضرر لاحق ہونے کا خوف ہے اور یہی سبب ٹھنڈ لگ جانے کے اندیشے کے اندر بھی پایا جاتا ہے۔

۴۱۔ اکتالیسویں بات یہ کہ جنبی کے لیے تیمم کے جواز پر آیت کی دلالت ہو رہی ہے اس لیے کہ قول باری (اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ) میں لفظ ملامست ہمبستری کے معنوں کا بھی احتمال رکھتا ہے۔

۴۲۔ بیالیسویں بات یہ کہ آیت میں عورت کو ہاتھ لگانے پر وضو کے ایجاب کا بھی احتمال ہے اس لیے کہ درج بالا آیت جماع اور مس بالید دونوں معنوں کی محتمل ہے۔

۴۳۔ تینتالیسویں بات یہ کہ آیت کی دلالت کی رو سے اگر کسی شخص کو اپنے پاس موجود پانی کو وضو کے لیے استعمال کر لینے کی صورت میں پیاس کا سامنا کرنے کا اندیشہ ہو تو اس کے لیے تیمم کرنا جائز

ہے اس لیے کہ ایسا شخص اس انسان کی طرح ہوتا ہے جسے پانی کے استعمال سے ضرر اور نقصان کا اندیشہ ہوتا ہے یعنی بیمار اور زخمی انسان۔

۴۴۔ چوالیسویں بات یہ کہ جو شخص اپنے کجاوے میں پانی رکھ کر بھول گیا ہو اس کے لیے تیمم کے جواز پر آیت دلالت کرتی ہے اس لیے کہ ایسا شخص پانی کا واجد یعنی پانے والا اور حاصل کرنے والا نہیں ہوتا اور اللہ تعالیٰ نے پانی کے استعمال کی شرط اس وقت رکھی ہے جب پانی موجود ہو۔

۴۵۔ پینتالیسویں بات یہ کہ آیت کی دلالت کی رو سے جس شخص کے پاس وضو کے لیے ناکافی پانی موجود ہو تو اس پر اس پانی کا استعمال واجب نہیں ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اعضائے وضو کو دھونے کا حکم دیا ہے پھر فرمایا ہے (فَلَمْ تَجِدُوْا مَاءً) یعنی اتنا پانی جو ان اعضا کو دھونے کے لیے کافی ہو۔ نیز یہ کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ ایسے شخص پر تیمم فرض ہے اس سے یہ بات معلوم ہوئی آیت میں وضو کے لیے ناکافی پانی مراد ہی نہیں ہے۔

۴۶۔ چھیالیسویں بات یہ کہ آیت میں ان لوگوں کے استدلال کے لیے بھی احتمال موجود ہے جو یہ کہتے ہیں کہ قول باری (فَلَمْ تَجِدُوْا مَاءً فَتَیَمَّمُوْا) میں پانی کے ہر جز کی عدم موجودگی کا ذکر ہے اس لیے کہ ماء کے لفظ کو نکرہ کی صورت میں لایا گیا ہے۔ اس بنا پر جب پانی کا ہر جز غیر موجود ہوگا تو پھر تیمم کا جواز ہوگا اگر اسے تھوڑا سا بھی پانی مل جائے تو صرف تیمم پر اقتصار کرنا جائز نہیں ہوگا بلکہ اعضا بھی دھوئے گا اور باقی ماندہ اعضا کا تیمم بھی کرے گا۔

۴۷۔ سینتالیسویں بات یہ کہ پانی کی تلاش اور طلب کے سقوط پر بھی آیت دلالت کرتی ہے اور اس سے طلب کو واجب قرار دینے والوں کے قول کا بطلان ہوتا ہے۔ اس لیے کہ وجود اور عدم دونوں طلب کے مقتضی نہیں ہوتے۔ اس لیے طلب کے موجب آیت میں ایسے مفہوم کا اضافہ کر رہے ہیں جو آیت کے مفہوم کا جز نہیں۔

۴۸۔ اڑتالیسویں بات یہ کہ آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ جس شخص کو وضو میں مصروفیت کی بنا پر نماز کا وقت نکل جانے کا اندیشہ ہو اس کے لیے تیمم جائز نہیں ہے۔ کیونکہ اس کے لیے پانی موجود ہے اور اللہ تعالیٰ کا اسے حکم ہے کہ پانی موجود ہونے پر وضو کرے چنانچہ ارشاد ہے (فَاغْسِلُوْا) اس میں وقت کا کوئی ذکر نہیں ہے۔

۴۹۔ انچاسویں بات یہ کہ آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ اگر کوئی شخص محبوس ہو اور اسے پانی نہ ملے اور نہ ہی پاک مٹی تو وہ نماز نہیں پڑھے گا اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے آیت میں پانی اور پاک

مٹی میں سے ایک چیز استعمال کرنے کا حکم دیا ہے۔

۵۰۔ پچاسویں بات یہ کہ آیت میں محبوس کے لیے تیمم کے جواز کا احتمال ہے جب اسے پاک مٹی مل جائے۔

۵۱۔ اکاونویں بات یہ کہ نماز کا وقت داخل ہونے سے پہلے تیمم کر لینا جائز ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے تیمم کو کسی وقت کے اندر منحصر نہیں کیا بلکہ اپنے قول (فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً) کے ذریعے تیمم کے حکم کو پانی کی عدم موجودگی کے ساتھ معلق کر دیا ہے۔

۵۲۔ باونویں بات یہ کہ آیت دلالت کرتی ہے کہ ایک تیمم کے ساتھ کئی فرض نمازیں ادا کی جا سکتی ہیں جب تک حدث لاحق نہ ہو جائے یا پانی نہ مل جائے۔ چنانچہ ارشاد ہے (اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوۃِ فَاغْسِلُوا وُجُوْھَکُمْ) پھر اسی سیاق خطاب میں یہ فرمایا (فَتَیَمَّمُوا) اس میں تیمم کے ساتھ اسی طرح نماز پڑھنے کا حکم دیا جس طرح وضو کے ساتھ۔ جب آیت ہر نماز کے لیے وضو کی تکرار کی مقتضی نہیں ہے تو وہ ہر نماز کے لیے تیمم کی تکرار کی بھی مقتضی نہیں ہے۔

۵۳۔ ترپنویں بات یہ کہ جب تیمم کرنے والے کے لیے نماز کے دوران پانی کا وجود ہو جائے تو اس پر وضو لازم ہو گا اس لیے کہ ارشاد باری ہے (اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوۃِ فَاغْسِلُوا) مذکورہ بالا امر پر آیت کی دلالت کی ہم نے پچھلے صفحات میں وضاحت کر دی۔

۵۴۔ چونویں بات یہ کہ تیمم میں چہرے اور دونوں بازوؤں کا مسح کیا جائے گا اور مسح کے ساتھ ان اعضاء کا احاطہ کیا جائے گا۔

۵۵۔ پچپنویں بات یہ کہ مسح کہنیوں تک کیا جائے گا اس لیے کہ قول باری (وَاَیْدِیَکُمْ اِلَی الْمَرَافِقِ) دونوں کہنیوں کا مقتضی ہے اور ان سے اوپر کا حصہ دلیل کی بنا پر مسح اور غسل کے حکم سے خارج ہوا ہے۔

۵۶۔ چھپنویں بات یہ کہ تیمم ہر اس چیز کے ساتھ جائز ہے جو زمین کی جنس میں سے ہو اس لیے کہ قول باری ہے (فَتَیَمَّمُوا صَعِیْدًا طَیِّبًا) اور صعید زمین کو کہتے ہیں۔

۵۷۔ ستاونویں بات یہ کہ ناپاک مٹی سے تیمم باطل ہوتا ہے اس لیے کہ قول باری ہے (طَیِّبًا) اور ناپاک چیز طیب نہیں ہوتی۔

۵۸۔ اٹھاونویں بات یہ کہ تیمم میں نیت کرنا فرض ہے، اس کی دو وجوہ ہیں اول یہ کہ تیمم کے معنی قصد کے ہیں اور دوم یہ قول باری ہے (فَامْسَحُوا بِوُجُوْھِکُمْ وَاَیْدِیْکُمْ مِنْہُ) ہم نے

پہلے بیان کیا ہے کہ اس قول باری کی اس امر پر دلالت ہو رہی ہے کہ تیمم کی ابتدا زمین سے ہو گی یہاں تک کہ کسی انقطاع کے بغیر چہرے تک پہنچ جائے گا اس لیے کہ تیمم کرنے والے کا کسی اور عمل میں لگ جانا نیت کو منقطع کر دے گا اور نئے سرے سے تیمم کرنے کا موجب ہو گا۔

۵۹۔ انسٹھویں بات یہ کہ آیت میں اس کا احتمال ہے کہ مٹی کا کچھ حصہ اس کے چہرے اور بازوؤں کو لگ جائے اس لیے کہ قول باری (مِنْهُ) میں حرف مِنْ تبعیض کے لیے ہے۔

۶۰۔ ساٹھویں بات یہ کہ جو لوگ برف اور خشک گھاس پر تیمم کے جواز کے قائل ہیں آیت ان کے قول کے بطلان پر دلالت کرتی ہے اس لیے کہ یہ دونوں چیزیں صعید یعنی مٹی کی جنس میں سے نہیں ہیں۔

۶۱۔ اکسٹھویں بات یہ کہ قول باری (اَوْ جَاءَ اَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْغَائِطِ) سبیلین یعنی فرج و قضیب اور مقعد سے نکلنے والی چیز پر طہارت کے ایجاب پر دلالت کرتا ہے۔ نیز یہ کہ استحاضے کا خون سلسل البول اور مذی وغیرہ وضو کے موجب ہیں اس لیے کہ غائط پست زمین کو کہتے ہیں جہاں لوگ قضائے حاجت کے لیے جاتے ہیں۔

۶۲۔ باسٹھویں بات یہ کہ قول باری (فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ) ہر قسم کے مائع کے ساتھ وضو کے جواز پر دلالت کرتا ہے، سوائے ان مائعات کے جن کی کسی دلیل نے تخصیص کر دی ہو، اس لیے نبیذ تمر کے ساتھ وضو کے جواز پر اس سے استدلال کیا جا سکتا ہے حسن بن صالح نے سرکے اور اس جیسی چیز کے ساتھ وضو کے جواز پر استدلال کیا ہے۔ اس قول باری سے اس پانی کے ساتھ تیمم کے جواز پر بھی استدلال کیا جا سکتا ہے جس کے ساتھ کوئی پاک چیز مل گئی ہو لیکن وہ پانی پر غالب نہ آ گئی ہو مثلاً عرق گلاب، دودھ، سرکہ اور اس طرح کی دوسری چیزیں۔

۶۳۔ ترسٹھویں بات یہ کہ قول باری (فَلَمْ تَجِدُوْا مَاءً فَتَيَمَّمُوْا) نبیذ کے ساتھ وضو کے جواز پر دلالت کرتا ہے کیونکہ نبیذ بھی پانی ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ نے ہمیں اس وقت تیمم کرنے کی اجازت دی ہے جب پانی کا کوئی جز موجود نہ ہو اس لیے لفظ ماء کو اسم نکرہ کی صورت میں بیان کیا ہے۔ اس قول سے وہ لوگ بھی استدلال کر سکتے ہیں جو اس پانی کے ساتھ وضو کے جواز کے قائل ہیں جس کی نسبت کسی اور چیز کی طرف کر دی گئی ہو مثلاً شوربہ کھجور کا سرکہ وغیرہ کیونکہ ان چیزوں میں بہر حال پانی ہوتا ہے۔

۶۴- چونسٹھویں بات یہ کہ جو لوگ مستحاضہ کو ایک وضو کے ساتھ دو فرض نمازیں پڑھنے کی اجازت نہیں دیتے آیت ان کے حق میں اس پر دلالت کرتی ہے کہ اگلی فرض نماز کے لیے اسے دوبارہ وضو کرنا ہوگا اس لیے کہ قول باری ہے (اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوۃِ) اور اس کی تفسیر میں یہ معنی مروی ہیں" اذا قمتم وانتم محدثون " (جب تم حدث کی حالت میں نماز کے لیے اٹھو) مستحاضہ حدث کی حالت میں ہوتی ہے اس لیے کہ وضو کے بعد اسے استحاضے کے خون کی صورت میں حدث لاحق ہو جاتا ہے۔

۶۵- پینسٹھویں بات یہ کہ آیت ایک تیمم کے ساتھ دو فرض نمازوں کی ادائیگی کے جواز کے امتناع پر دلالت کرتی ہے جس طرح مستحاضہ کے متعلق اس کی دلالت ہے اس لیے کہ تیمم حدث کو رفع نہیں کرتا اس لیے جب تیمم کرنے والا نماز کے ارادے سے اٹھے گا تو وہ حدث کی حالت میں ہوگا۔

۶۶- چھیاسٹھویں بات یہ کہ پانی کی عدم موجودگی میں اول وقت میں تیمم کے جواز پر آیت دلالت کرتی ہے اس لیے کہ قول باری ہے (اَقِمِ الصَّلٰوۃَ لِدُلُوْکِ الشَّمْسِ ، سورج ڈھلنے یا چھپنے پر نماز قائم کرو) نیز ارشاد ہوا (اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوۃِ) تا قول باری (فَلَمْ تَجِدُوْا مَآءً فَتَیَمَّمُوْا) اللہ تعالیٰ نے سورج کے ڈھلنے یا چھپنے پر نماز پڑھنے کا حکم دیا اور پانی کی موجودگی میں وضو کو اور عدم موجودگی میں تیمم کو نماز پر مقدم کرنے کا امر فرمایا - یہ بات اول وقت اور وقت سے قبل تیمم کے جواز کی مقتضی ہے جس طرح یہ وقت سے پہلے اور اول وقت میں وضو کے جواز کی مقتضی ہے۔

۶۷- سترسٹھویں بات یہ کہ آیت حضر کی حالت میں محبوس کے لیے تیمم کے جواز اور اس کے ساتھ نماز کی ادائیگی کے جواز دونوں کے امتناع پر دلالت کرتی ہے اس لیے کہ قول باری ہے (وَاِنْ کُنْتُمْ مَّرْضٰی اَوْ عَلٰی سَفَرٍ اَوْ جَآءَ اَحَدٌ مِّنْکُمْ مِّنَ الْغَآئِطِ) تا قول باری (فَتَیَمَّمُوْا صَعِیْدًا) اللہ تعالیٰ نے تیمم کی اباحت میں دو باتوں کی شرط عائد کر دی ایک بیماری اور دوسری مسافرت جبکہ پانی میسر نہ ہو - اس لیے اگر انسان مسافر نہیں ہوگا بلکہ مقیم ہوگا مگر حبس اور قید کی وجہ سے اسے پانی دستیاب نہ ہو رہا ہو تو تیمم کے ساتھ اس کی نماز جائز نہیں ہوگی۔

اگر یہ کہا جائے کہ ایسا شخص پانی کا واجد اور حاصل کرنے والا نہیں کہلا سکتا اگرچہ وہ مقیم ہی کیوں نہ ہو تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ مذکورہ شخص کی کیفیت بالکل یہی ہوتی ہے مگر

اللہ تعالیٰ نے جواز تیمم کے لیے دو باتوں کی شرط عائد کی ہے۔ ایک سفر جس کے اندر اکثر احوال میں پانی دستیاب نہیں ہوتا اور دوسری پانی کی عدم موجودگی مسافر کے لیے تیمم کی اباحت اور اس کے ساتھ نماز کی ادائیگی کا جواز صرف پانی کی موجودگی متعذر ہونے کی بنا پر کیا گیا ہے اس لیے کہ سفر کی حالت اس کے اس عذر کی موجب ہوتی ہے۔

حضر کی حالت اس کی موجب نہیں ہوتی اس لیے کہ اکثر احوال میں حضر کے اندر پانی موجود ہوتا ہے اب محبوس کو ـــــــ اگر پانی میسر نہیں تو اس میں کسی آدمی کے فعل یعنی اس کے رکاوٹ بننے کو دخل ہوتا ہے۔ اس میں عادت کو کوئی دخل نہیں ہوتا جبکہ عادت یعنی اکثر احوال میں حضر کے اندر پانی کی عدم موجودگی نہیں ہوتی۔

۶۸- اڑسٹھویں بات یہ کہ قول باری (مَا يُرِيدُ اللّٰهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ) ہر اس چیز کی نفی پر دلالت کرتا ہے جو حرج اور تنگی کی موجب بنتی ہو۔ اس کے ساتھ ان لوگوں کے خلاف استدلال کیا جا سکتا ہے جو اختلافی مسئلوں میں تنگی پیدا کرنے کے مسلک کو اپنائے ہوئے ہیں۔

یہ آیت تیمم کے جواز پر دلالت کرتی ہے جب تیمم کرنے والے کے پاس صرف اس قدر پانی ہو جو اس کے پینے کے کام آسکتا ہو اور اس کے ساتھ وضو کر لینے کی صورت میں اسے پیاس کا سامنا کرنے کا اندیشہ ہو جس کی بنا پر اس نے اسے پینے میں استعمال کرنے کے لیے رکھ لیا ہو۔ اس لیے کہ اس کے اس طرز عمل سے حرج اور تنگی کی نفی ہوتی ہے اس لیے اس صورت میں تیمم کرنا جائز ہے۔ اسی طرح آیت ترتیب کے ایجاب، پے در پے وضو کے افعال کی ادائیگی نیز نیت اور اسی طرح کے دوسرے امور کے ایجاب کی نفی پر دلالت کرتی ہے۔

۶۹- انہترویں بات یہ کہ قول باری (وَلٰكِنْ يُّرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ) اس پر دلالت کرتا ہے کہ اصل مقصد تو طہارت کا حصول ہے خواہ جس طریقے سے بھی حاصل ہو جائے یعنی ترتیب ہو یا نہ ہو، افعال وضو پے در پے ادا کیے گئے ہوں یا نہ کیے گئے ہوں، نیت کا وجوب ہوا ہو یا نہ ہوا ہو وغیرہ وغیرہ۔

۷۰- سترویں بات یہ کہ قول باری (فَاطَّهَّرُوا) اس پر دلالت کرتا ہے طہارت کے حصول کے لیے پانی کا اندازہ مقرر کرنے کی بات ساقط الاعتبار ہے اس لیے اصل مقصد تو تطہیر یعنی طہارت حاصل کرنا ہے نیز آیت کی اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک صاع پانی سے جو غسل فرمایا تھا اس کا اعتبار ضروری نہیں ہے۔

۷۱۔ اکہترویں بات یہ کہ قول باری (فَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ) میں اس امر پر دلالت موجود ہے کہ اس سے پانی کے ساتھ مسح کرنا مراد ہے اس لیے مسح فی نفسہ پانی کا مقتضی نہیں ہوتا لیکن جب اللہ تعالیٰ نے یہ فرما دیا (فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً) تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ یہاں پانی کے ساتھ مسح کرنا مراد ہے۔

الغرض اس ایک آیت کی مختلف معانی اور احکام پر دلالتوں کی یہ صورتیں ہیں۔ ان میں سے کچھ تو منصوص ہیں اور کچھ احتمالات کے درجے میں ہیں۔ ان سب کا تعلق طہارت کے مسئلے کے ساتھ ہے جسے نماز پر مقدم کیا جاتا ہے اور یہ نماز کی ایسی شرط ہے جس کے بغیر نماز درست نہیں ہوتی۔

ہم یہاں اس امر کا اعتراف کیے بغیر نہیں رہ سکتے کہ آیت زیر بحث میں بہت سے ایسے دلائل اور احتمالات باقی رہ گئے ہیں جو ہمارے علم کی رسائی سے باہر ہیں۔ جب کبھی کوئی صاحب توفیق اور با ہمت عالم ان کی تلاش و جستجو کے درپے ہوگا اور گہری نظر سے ان کا مطالعہ کرے گا۔ یہ دلائل اور احتمالات اس کے ادراک میں جلوہ گر ہو جائیں گے۔ واللہ الموفق۔

گواہی اور انصاف قائم کرنا

قول باری ہے (یٰٓاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا كُوْنُوْا قَوّٰمِیْنَ لِلّٰهِ شُهَدَآءَ بِالْقِسْطِ اے لوگو! جو ایمان لائے ہو اللہ کی خاطر راستی پر قائم رہنے والے اور انصاف کی گواہی دینے والے بنو) اس کے معنی ہیں ان تمام معاملات میں جن پر قائم رہنا تم پر لازم ہے یعنی امر بالمعروف، نہی عن المنکر اور منکرات سے اجتناب وغیرہ تم اللہ کی خاطر حق اور راستی پر قائم رہنے والے بن جاؤ، اسی کا نام اللہ کی خاطر حق پر قائم رہنا ہے۔

قول باری (شُهَدَآءَ لِلّٰهِ بِالْقِسْطِ) میں قسط کے معنی عدل کے ہیں۔ شہادت کے متعلق کہا گیا ہے کہ اس سے مراد لوگوں کے حقوق کے سلسلے میں دی جانے والی گواہیاں ہیں جن سے یہ مروی ہے، یہ قول باری اس آیت کی طرح ہے (كُوْنُوْا قَوّٰمِیْنَ بِالْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلّٰهِ وَلَوْ عَلٰٓی اَنْفُسِكُمْ انصاف کے علمبردار اور خدا واسطے کے گواہ بنو اگرچہ تمہارے انصاف اور تمہاری گواہی کی زد خود تمہاری ذات پر ہی کیوں نہ پڑتی ہو)۔

ایک قول ہے کہ اس سے وہ گواہی مراد ہے جو لوگوں کے خلاف ان کے معاصی پر دی جاتی ہے جس طرح یہ قول باری ہے (لِتَكُوْنُوْا شُهَدَآءَ عَلَی النَّاسِ تاکہ تم لوگوں پر گواہ بن جاؤ) اس میں آیت کے معنی یہ ہوں گے کہ تم ان اہل عدالت میں سے بن جاؤ جن کے متعلق اللہ کا حکم ہے کہ وہ قیامت کے دن لوگوں پر گواہ بنیں گے۔

ایک قول ہے کہ اس سے مراد وہ گواہی ہے جو اللہ کے اوامر کے بارے میں دی جاتی ہے کہ برحق ہیں۔ درج بالا تمام معانی کا یہاں مراد ہونا درست ہے اس لیے کہ لفظ کے اندر ان سب کا احتمال موجود ہے۔

قول باری ہے (وَلَا یَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلٰٓی اَلَّا تَعْدِلُوْا کسی گروہ کی دشمنی تم کو

انتا مشتعل نہ کردے کہ انصاف سے پھر جاؤ) ایک روایت ہے کہ آیت کا نزول یہودیوں کے بارے میں ہوا تھا جب آپ ایک دیت کے سلسلے میں ان لوگوں کے پاس تشریف لے گئے اور پھر ان لوگوں نے آپ کی جان لینے کی ٹھان لی تھی۔

حسن کا قول ہے کہ آیت کا نزول قریش کے بارے میں ہوا تھا جب ان لوگوں نے مسلمانوں کو مسجد حرام سے روک دیا تھا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اس بات کا ذکر اسی سورت میں اپنے اس قول کے اندر کیا ہے (وَلَا یَجْرِمَنَّکُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ اَنْ صَدُّوْکُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اَنْ تَعْتَدُوْا۔ ایک گروہ نے جو تمھارے لیے مسجد حرام کا راستہ بند کر دیا ہے تو اس پر تمھارا غصہ تمھیں اتنا مشتعل نہ کر دے کہ تم بھی ان کے مقابلہ میں ناروا زیادتیاں کرنے لگ جاؤ) حسن نے اسے پہلی آیت کے معنوں پر محمول کر دیا۔

بہتر بات یہی ہے کہ آیت کا نزول قریش کے سوا دوسروں کے بارے میں مان لیا جائے تاکہ تکرار لازم نہ آئے۔ آیت زیر بحث کے ضمن میں حق پرست اور باطل پرست دونوں کے ساتھ عدل کرنے کا حکم موجود ہے اور یہ ہدایت ہے کافروں کا کفر اور ان کا ظلم وستم ان کے ساتھ عدل کرنے کی راہ میں حائل نہ ہو جائے۔

نیز یہ کہ ان کے خلاف جنگ کرنے اور انھیں تہ تیغ کرتے ہیں اس حد سے تجاوز نہ کیا جائے جس کے وہ مستحق ہیں اور اس کا دائرہ صرف ان کے خلاف ہتھیار اٹھانے، انھیں گرفتار کرنے اور غلام بنانے تک محدود رکھا جائے، ان کا مثلہ نہ کیا جائے اور نہ ہی انھیں اذیتیں دی جائیں۔ نہ ہی انھیں صدموں سے دوچار کرتے اور دکھی بنانے کے ارادے سے ان کی اولاد اور عورتوں کو قتل کیا جائے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب حضرت عبداللہ بن رواحہؓ کو اہل خیبر کے پھلوں کی پیداوار کا اندازہ لگانے کے لیے ان کی طرف بھیجا تھا اور انھوں نے زیورات وغیرہ جمع کر کے حضرت عبداللہؓ کو اس نیت سے دینے کا ارادہ کیا تھا کہ وہ پیداوار کا تخمینہ لگانے میں کچھ تخفیف کر دیں تو آپ نے ان لوگوں سے یہی کہا تھا" یہ حرام ہے۔ تم اپنے اس ساز وسامان کی وجہ سے میرے لیے بندروں اور سوروں سے بھی زیادہ ناپسندیدہ ہو، لیکن تمھاری یہ حرکت میرے لیے تمھارے ساتھ انصاف سے پیش آنے کی راہ میں حائل نہیں ہو گی" یہ سن کر ان یہودیوں نے کہا تھا" زمین وآسمان کا قیام اسی انصاف کی بدولت ہے۔"

اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا (هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰی۔ انصاف تقویٰ سے زیادہ قریب ہے) جبکہ یہ معلوم ہے کہ انصاف خود تقویٰ ہے تو پھر یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ ایک چیز کو خود اس کی ذات سے قریب قرار دیا جائے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس کے معنی ہیں، انصاف اس بات سے زیادہ قریب ہے کہ تم تمام سیئات سے اجتناب کر کے متقی بن جاؤ۔ اس طرح مذکورہ عدل تمام امور میں انصاف کرنے اور تمام معاصی سے اجتناب کرنے کا داعی بن جائے گا۔ یہ بھی احتمال ہے کہ عدل جہنم کی آگ سے بچنے کا اقرب ذریعہ ہے۔

قول باری (هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰی) میں ضمیر هُوَ اس مصدر کی طرف راجع ہے جس پر فعل (اِعْدِلُوْا) دلالت کرتا ہے۔ گویا یوں فرمایا "عدل تقویٰ سے زیادہ قریب ہے" جس طرح کوئی شخص یہ کہے "من کذب کان شرا لہ" (جو شخص جھوٹ بولے گا تو یہ اس کے لیے برا ہو گا) یعنی جھوٹ بولنا اس کے لیے برا ہو گا۔

قول باری ہے (وَلَقَدْ اَخَذَ اللّٰہُ مِیْثَاقَ بَنِیْٓ اِسْرَآئِیْلَ وَبَعَثْنَا مِنْھُمُ اثْنَیْ عَشَرَ نَقِیْبًا۔ اللہ تعالیٰ نے بنی اسرائیل سے پختہ عہد لیا تھا اور ان میں بارہ نقیب مقرر کیے تھے) اس مقام پر نقیب سے کیا مراد ہے؟ اس میں اختلاف ہے حسن کا قول ہے کہ اس سے ضمین یعنی کفیل اور ذمہ دار مراد ہے۔ قتادہ کہتے ہیں کہ اس سے وہ شخص مراد ہے جو اپنی قوم کا نگران ہو۔

ایک قول ہے کہ لفظ نقیب نقب سے ماخوذ ہے جس کے معنی بڑے سوراخ کے ہیں۔ کسی کو نقیب القوم اس لیے کہا جاتا ہے کہ وہ ان کے احوال پر نظر رکھتا ہے اور ان کے پوشیدہ خیالات و امور سے مطلع رہتا ہے۔ اسی مفہوم کی بنا پر قوم کے معاملات کی دیکھ بھال کرنے والوں کے سردار کو نقیب کہا جاتا ہے۔

حسن کا قول ہے کہ نقیب کفیل اور ذمہ دار کو کہتے ہیں انھوں نے اس سے یہ مراد لی ہے کہ نقیب اس کا ذمہ دار ہوتا تھا کہ وہ اپنے متعلقہ لوگوں کے احوال، ان کے امور، ان کے صلاح و فساد اور ان کی استقامت اور کج روی سے باخبر رہ کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کی اطلاع فراہم کرے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انصار پر بارہ نقیب اسی معنی میں مقرر فرمائے تھے۔ ربیع بن انس کا قول ہے کہ امین کو نقیب کہتے ہیں۔

قتادہ کا یہ قول کہ اس سے نگران مراد ہے حسن کے قول سے قریب ہے۔ اس لیے کہ نقیب اپنے متعلقہ لوگوں پر امین ہوتا ہے اور ان کی سرگرمیوں پر نظر رکھتا اور ان کے معاملات کی نگرانی کرتا ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نقیبوں کا دو باتوں کی بنا پر تقرر فرمایا تھا۔ ایک تو یہ کہ اس کے ذریعے لوگوں کے احوال اور ان کے امور سے رابطہ رہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کی اطلاعات ملتی رہیں تاکہ آپ اپنی صوابدید کے مطابق ان کے متعلق تدابیر اختیار کریں۔

دوسری بات یہ تھی کہ جب لوگوں کو اس کا علم ہوتا کہ ان پر ایک نگران نقیب کی صورت میں مقرر ہے تو وہ سلامت روی سے زیادہ قریب ہو جاتے کیونکہ انھیں معلوم ہو جاتا کہ ان کے تمام معاملات حضور صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچا دیے جائیں گے۔

نیز یہ کہ ہر شخص حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اپنے معاملات اور ضروریات کے سلسلے میں براہ راست مخاطب ہونے سے جھجکتا تھا اس لیے اس کی طرف سے نقیب اس کی معروضات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پیش کر دیتا تھا۔ یہ جائز نہیں کہ نقیب ان کے کیے ہوئے وعدوں اور میثاق کو پورا کرنے کا ضامن اور ذمہ دار بن جاتا اس لیے کہ یہ معاملہ ایسا ہے کہ اس میں نقیب کی ضمانت درست نہیں ہوتی نہ ہی ضمین یہ کام کر سکتا اور نہ ہی اسے قائم رکھ سکتا ہے۔ اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ نقیب پہلے معنی پر محمول ہوتا ہے۔

اس آیت میں خبر واحد یعنی ایک آدمی کے ذریعے دی گئی خبر کو قبول کر لینے کی دلالت موجود ہے اس لیے کہ ہر گروہ اور قوم پر نقیب اس لیے مقرر کیا جاتا تھا کہ وہ ان کے حالات کی اطلاع حضور صلی اللہ علیہ وسلم یا وقت کے امام المسلمین تک پہنچا دے۔ اگر اس ایک فرد کی دی گئی خبر قابل قبول نہ ہوتی تو اسے اس منصب پر مقرر کرنے کا کوئی فائدہ نہ ہوتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ آیت کی رو سے بارہ افراد کی دی گئی خبر قابل قبول ہو سکتی ہے ایک فرد کی نہیں تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بارہ افراد بنی اسرائیل کی پوری قوم پر نقیب نہیں بنائے گئے تھے بلکہ ہر نقیب صرف اپنی قوم اور اپنے قبیلے کا نقیب مقرر کیا گیا تھا۔ بنی اسرائیل کے دوسرے قبیلوں سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہوتا تھا۔

قول باری ہے (وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارٰى نَحْنُ اَبْنٰٓؤُا اللّٰهِ وَاَحِبَّآؤُهٗ۔ یہود و نصاریٰ کہتے ہیں کہ ہم اللہ کے بیٹے اور اس کے چہیتے ہیں) حضرت ابن عباس کا قول ہے کہ یہ بات یہودیوں کی ایک جماعت نے کہی تھی جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں اللہ کی سزاؤں سے ڈرایا تھا، انھوں نے جواب میں کہا تھا کہ آپ ہمیں نہ ڈرائیں کیونکہ ہم اللہ کے بیٹے اور اس کے چہیتے ہیں۔

سدی کا قول ہے کہ یہودیوں کا یہ خیال تھا کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت یعقوب کو یہ وحی بھیجی تھی کہ

تمھارا بیٹا در حقیقت وہی ہوگا جو سب سے پہلے پیدا ہوگا یعنی وہ تمھاری طرح ہوگا اور تم سب سے قریب ہوگا۔ حسن کہتے ہیں کہ یہودیوں نے آیت میں مذکورہ اس معنی کی بنا پر کہی تھی کہ بیٹا باپ سے قریب ہوتا ہے یعنی یہود کا خیال یہ تھا کہ وہ لوگ اللہ سے قریب ہیں۔ نصاریٰ کے متعلق کہا گیا ہے کہ انجیل کے مطابق جب حضرت مسیح علیہ السلام نے ان سے فرمایا کہ میں اپنے اور تمھارے باپ کی طرف جا رہا ہوں تو انھوں نے اس سے یہ مفہوم اخذ کر لیا کہ وہ سب کے سب اللہ کے بیٹے ہیں۔

ایک قول یہ ہے عیسائیوں نے جب یہ کہا کہ مسیح (علیہ السلام) اللہ کے بیٹے ہیں تو انھوں نے یہ کہنا شروع کر دیا کہ ہم اللہ کے بیٹے ہیں یعنی ان میں سے کسی نے یہ کہا کہ دوسرے لوگ بھی اس کے ہم زبان بن گئے۔ اس تاویل کی بنا پر آیت میں نقل کردہ ان کے قول کا مفہوم یہ ہوگا کہ اللہ کا بیٹا (حضرت عیسیٰ علیہ السلام) ہم میں سے ہے۔

ان کا یہ قول اہل عرب کے اس محاورے کے مطابق ہے کہ "ھذیل شعراء" (قبیلہ ہذیل شاعر ہے) اس کا مفہوم یہ ہے کہ قبیلہ ہذیل میں سے شعراء ہیں۔ یا یہ جملہ کہ "بنی دھط مسیلمہ" (وہ مسیلمہ کے گروہ میں سے ہے)

قول باری ہے (قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ۔ اے نبی! کہہ دیں کہ وہ پھر تمھیں تمھارے گناہوں پر سزائیں کیوں دیتا ہے) آیت میں ان کے مذکورہ بالا دعوے کی تردید اور ان کی زبان سے ہی اس کی تکذیب ہے۔ اس لیے کہ انھیں اس بات کا کہ گناہوں پر انھیں سزائیں ملتی ہیں، اور یہ بات واضح ہے کہ مشفق باپ اپنے بیٹے کو کبھی سزا نہیں دیتا۔

قول باری ہے (وَجَعَلَكُمْ مُلُوكًا اور تمھیں ملوک یعنی فرمانروا بنایا) حضرت عبداللہ بن عمرؓ، زید بن اسلم اور حسن کا قول ہے کہ ملک اس شخص کو کہا جاتا ہے جس کا اپنا گھر بیوی اور نوکر چاکر ہوں، دوسرے حضرات کا قول ہے کہ ملک اس شخص کو کہا جاتا ہے جس کے پاس اتنی پونجی اور اتنا سامان ہو جس کی وجہ سے وہ کام کرنے کی تکلیف اٹھانے اور معاش کے لیے مشقتیں برداشت کرنے سے بچ جائے۔

حضرت ابن عباسؓ اور مجاہد کا قول ہے کہ انھیں من وسلویٰ (بنی اسرائیل کو ان کی دشت گردی کے دوران ملنے والی غذائی خوراک) سر پر سایہ کرنے والے بادل اور بارہ چشمے بہانے والے چٹان کی بنا پر ملوک قرار دیا گیا۔ دوسرے حضرات نے کہا ہے کہ مال و دولت کی بنا پر انھیں ملوک کہا گیا۔ حسن کا قول ہے کہ انھیں ملوک کے نام سے اس لیے موسوم کیا گیا کہ جب انھوں نے اپنے آپ کو

مصر کے قبطیوں سے چھڑالیا جنھوں نے انھیں غلام بنا رکھا تھا تو اپنی ذات کے آپ مالک ہو گئے۔ سدی کا قول ہے کہ ان میں سے ہر ایک اپنی ذات اور اپنے اہل و عیال نیز اپنے مال کا مالک تھا۔ قتادہ کہتے ہیں کہ بنی اسرائیل پہلے لوگ تھے جنھوں نے نوکر چاکر رکھے تھے۔

قول باری ہے (یُحَرِّفُوۡنَ الۡکَلِمَ عَنۡ مَّوَاضِعِہٖ اور ان کا حال یہ ہے کہ الفاظ کا الٹ پھیر کرکے بات کو کہیں سے کہیں لے جاتے ہیں) وہ دو طرح سے کلام اللہ کی تحریف کرتے تھے۔ ایک تو غلط تاویل کرکے اور غلط مفہوم لے کر اور دوسری الفاظ میں الٹ پھیر کرکے، جو چیز کلام یا کتاب کی صورت میں لوگوں کے اندر عام ہو جائے اور لوگوں کے ہاتھوں میں پہنچ جائے اس کے الفاظ میں الٹ پھیر ناممکن ہو جاتا ہے اس لیے کہ ایسی بات پر تمام لوگوں کا متفق ہو جانا ممتنع ہوتا ہے۔

لیکن جس کتاب کی لوگوں کے درمیان اشاعت نہ ہوئی ہو بلکہ اس کا علم صرف ایک خاص طبقے تک محدود ہو جس سے الٹ پھیر اور تغیر و تبدل متوقع بھی ہو اس صورت میں ایسی کتاب کے الفاظ اور معانی میں الٹ پھیر کا پورا امکان ہوتا ہے اور یہ بھی ممکن ہوتا ہے کہ اصل الفاظ کی جگہ اپنے الفاظ نہ رکھ دیے گئے ہوں۔

لیکن ایسی کتاب جو عام لوگوں کے ہاتھوں میں ہو اور لوگوں میں اس کی اشاعت بھی ہوئی ہو اس میں غلط تاویلات کے ذریعے ہی تحریف ہو سکتی ہے جس طرح فرقہ جبریہ اور فرقہ قدریہ نے متشابہ آیات کے وہ معنی پہنائے جن سے ان کے باطل عقائد کی تائید ہوتی تھی اور ان سے ایسے مفاہیم اخذ کرنے کا دعویٰ کیا جو ان کے اعتقادات کے مطابق ہوتے انھوں نے متشابہ آیات کو محکم آیات کے معانی پر محمول کرنے کی کوشش نہیں کی۔

ہم نے جو یہ کہا ہے کہ جو کتاب عام لوگوں تک پہنچ گئی ہو اور عوام الناس کے درمیان پھیل گئی ہو اس کے الفاظ میں الٹ پھیر کے ذریعے تحریف واقع ہونا ممکن نہیں ہوتا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ تحریف صرف اسی صورت میں واقع ہو سکتی ہے جب سب لوگ اس پر متفق ہو جائیں۔

لیکن لوگوں کا ایسی بات پر متفق ہو جانا جبکہ ان کے خیالات ایک دوسرے سے مختلف اور ان کے علاقے ایک دوسرے سے دور ہوں، ناممکن ہوتا ہے جس طرح تمام مسلمانوں کا قرآن کے الفاظ میں کسی قسم کے الٹ پھیر پر متفق ہو جانا ناممکن ہے۔

اگر یہ بات ممکن ہوتی تو پھر جھوٹی احادیث اور بے بنیاد روایات گھڑنے پر بھی ان کا اتفاق ہو سکتا تھا اور اگر ایسا ہو جاتا تو احادیث و روایات کے ذریعے دین کی کسی بات کا بھی صحیح

علم ہم تک نہ پہنچ سکتا۔ اس اضطرار کی بنا پر اس قول کا بطلان سب کے علم میں ہے۔

نصاریٰ کی حقیقت

قول باری ہے (وَمِنَ الَّذِیْنَ قَالُوْا اِنَّا نَصَارٰی اَخَذْنَا مِیْثَاقَھُمْ اور ان لوگوں سے ہم نے عہد لیا تھا جو یہ کہتے ہیں کہ ہم نصاریٰ ہیں)

حسن سے مروی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے (قَالُوْا اِنَّا نَصَارٰی) فرمایا اور یہ نہیں فرمایا کہ "ہم نصاریٰ میں سے ہیں" تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ ان لوگوں نے نصرانیت کے عقائد گھڑے تھے اور اپنے آپ کو اس نام سے موسوم کیا تھا۔ یہ لوگ ان لوگوں کے طریقے پر نہیں چلتے تھے جو حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے زمانے میں ان کی پیروی کرتے اور حواری کہلاتے تھے۔

یہی حواری حقیقت میں نصاریٰ تھے۔ شام کے ایک گاؤں ناصرہ کی طرف ان کی نسبت تھی بعد میں آنے والے لوگوں نے جو درحقیقت نصرانیت کے پرستار تھے ان لوگوں کی طرف اپنی نسبت کی اگرچہ وہ ان لوگوں میں سے نہیں تھے۔ اس لیے کہ وہ لوگ توحید پرست اور اہل ایمان تھے اور یہ لوگ مشرک اور تثلیث پرست تھے۔

اللہ تعالیٰ نے کئی اور مقامات پر ایسے لوگوں کے لیے لفظ نصاریٰ کا اطلاق کیا ہے لیکن یہ اطلاق ان کی حقیقت حال کی حکایت کے طور پر نہیں تھا مثلاً یہ قول باری ہے (وَقَالَتِ النَّصَارٰی الْمَسِیْحُ ابْنُ اللّٰہِ۔ اور نصاریٰ نے کہا کہ مسیح اللہ کے بیٹے ہیں) اسی طرح اور مواقع پر بھی اس کا اطلاق ہوا ہے، اس اطلاق کی وجہ یہ ہے کہ یہ لوگ اسی نام سے پہچانے جاتے تھے اور یہ نام ان کی نشانی اور علامت بن گیا تھا۔

کفر کی تشریح

قول باری ہے (لَقَدْ کَفَرَ الَّذِیْنَ قَالُوْا اِنَّ اللّٰہَ ھُوَ الْمَسِیْحُ ابْنُ مَرْیَمَ قُلْ فَمَنْ یَّمْلِکُ مِنَ اللّٰہِ شَیْئًا اِنْ اَرَادَ اَنْ یُّھْلِکَ الْمَسِیْحَ ابْنَ مَرْیَمَ، یقیناً کفر کیا ان لوگوں نے جنھوں نے کہا کہ مسیح ابن مریم ہی خدا ہے، اے محمدؐ! ان سے کہو کہ اگر خدا مسیح ابن مریم کو ہلاک کر دینا چاہے تو کس کی مجال ہے کہ اس کو اس ارادے سے باز رکھ سکے)۔

ان لوگوں کو کفر کا نشان اس لیے لگ گیا کہ انھوں نے یہ بات اس بنا پر کہی تھی کہ وہ اسے

اپنا دین سمجھتے تھے، انھیں اس کا اعتقاد تھا اور اس کی صحت کا اقرار کرتے تھے۔ اس لیے کہ اگر وہ یہ بات دوسرے لوگوں کے عقیدے کی حکایت کے طور پر کہتے اور خود اس کا انکار کرتے تو کافر قرار نہ دیے جاتے۔

کفر چھپا لینے اور پردہ ڈال دینے کو کہتے ہیں۔ ہم نے ان کی جو بات نقل کی ہے اس میں دو وجوہ سے ڈھانپ لینے اور چھپا لینے کے معنی پائے جاتے ہیں۔ ایک تو نعمت کا انکار کر کے کفرانِ نعمت کرنا کہ نعمت عطا کرنے والا اللہ تعالیٰ ہے لیکن اس نعمت کو کسی اور کی طرف منسوب کر دینا جس کی الوہیت کے یہ دعوے دار تھے۔

دوسری یہ کہ اللہ تعالیٰ کی ذات سے جاہل ہونے کی بنا پر اس کا انکار کر دینا۔ اللہ کی ذات سے جاہل کافر ہوتا ہے۔ اس لیے کہ وہ اس جہل کی بنا پر اللہ تعالیٰ کی دی ہوئی نعمتوں کا حق ضائع کر دیتا ہے اور اس طرح اس کی حیثیت اس شخص کی طرح ہو جاتی ہے جو ان نعمتوں کی نسبت غیر اللہ کی طرف کرتا ہے۔

قول باری (فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ) کے معنی ہیں کہ اگر اللہ تعالیٰ مسیح ابن مریم اور ان کی ماں کو ہلاک کرنے کا ارادہ کر لیتا تو اللہ کو اپنے اس ارادے سے باز رکھنے کی مجال کس کو ہوتی۔

یہ قول حضرت مسیح علیہ السلام کے الٰہ نہ ہونے کی واضح ترین اور بیّن ترین دلیل ہے اس لیے کہ اگر حضرت مسیح علیہ السلام الٰہ ہوتے تو وہ اللہ کو اس ارادے سے باز رکھ سکتے لیکن جب حضرت مسیح علیہ السلام اور دوسری تمام مخلوقات اس لحاظ سے یکساں ہیں کہ سب پر موت اور ہلاکت کا ورود ممکن ہے تو یہ بات درست ہو گئی کہ حضرت مسیح علیہ السلام الٰہ نہیں ہیں کیونکہ تمام لوگ الٰہ نہیں ہیں اور حضرت مسیح علیہ السلام بھی، موت اور ہلاکت کے جواز کے لحاظ سے دوسرے لوگوں کی طرح ہیں۔

ارضِ مقدس

قول باری ہے (يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ۔ اے برادرانِ قوم! اس مقدس سرزمین میں داخل ہو جاؤ جو اللہ نے تمہارے لیے لکھ دی ہے) حضرت ابن عباسؓ اور سدی کا قول ہے کہ اس سے مراد سرزمین بیت المقدس ہے۔ مجاہد کا قول ہے کہ یہ سرزمین

طور ہے۔ قتادہ کہتے ہیں کہ یہ ارض شام ہے۔ ایک قول ہے کہ اس سے مراد دمشق ہے، فلسطین اور اردن کے کچھ حصے ہیں۔

مقدسہ مطہرہ کو کہتے ہیں اس لیے کہ تقدیس کے معنی تطہیر کے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے اسے ارض مقدس اس لیے کہا کہ اسے بہت سی شرکیات سے پاک رکھا گیا تھا اور اس سرزمین کو انبیاء اور اہل ایمان کا مسکن اور جائے قرار بنا دیا گیا تھا۔

اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے ارض مقدس کے لیے فرمایا (کَتَبَ اللّٰهُ لَكُمْ) جبکہ اسی سرزمین کے لیے یہ بھی فرمایا (فَاِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ۔ یہ سرزمین ان کے لیے حرام کر دی گئی ہے) تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ابن اسحاق سے مروی ہے کہ یہ سرزمین ان یہودیوں کے لیے اللہ تعالیٰ کی طرف سے ایک ہبہ اور تحفہ تھی پھر اللہ تعالیٰ نے ان پر اس سرزمین کو حرام کر دیا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ مناسب بات یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس سرزمین کو انہیں اس شرط پر عطا کیا تھا کہ یہ لوگ اللہ کی اطاعت اور اس کے اوامر کی فرماں برداری کی راہ پر گامزن رہیں لیکن جب یہ لوگ اللہ تعالیٰ کی نافرمانی پر کمربستہ ہو گئے تو اللہ نے ان پر یہ سرزمین حرام کر دی۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ اگرچہ اس امر کا ورود عموم کی صورت میں ہوا ہے لیکن اسے خصوص پر محمول کیا جائے گا۔

لفظ جبار کی تشریح

قول باری ہے (اِنَّ فِيْهَا قَوْمًا جَبَّارِيْنَ۔ وہاں تو بڑے زبردست لوگ رہتے ہیں) ایک قول یہ ہے کہ لفظ جبار "اجبار علی الامر" (کسی بات پر مجبور کرنا) سے نکلا ہے۔ ٹوٹی ہوئی ہڈی پر پلستر چڑھانے کو "جبر العظم" اس لیے کہتے ہیں کہ پلستر یا جبیرہ کے ذریعے اس ہڈی کو ٹھیک ہو جانے پر مجبور کیا جاتا ہے۔

خون رائیگاں جانے اور خونبہا لازم نہ ہونے کو جبار کہا جاتا ہے اس لیے کہ اس کے اندر بھی زبردستی کے معنی پائے جاتے ہیں۔ لمبے کھجور کے درخت کو جس تک ہاتھ نہ پہنچ سکے جبارۃ کہا جاتا ہے اس لیے کہ وہ بھی جبار انسان کی طرح ہوتا ہے۔ جبار انسان اس شخص کو کہا جاتا ہے جو لوگوں کو اپنے مقصد اور مطلب پر مجبور کر دیتا ہے۔

اللہ تعالیٰ کے لیے لفظ جبار مدح کی صفت ہے اور غیر اللہ کے لیے صفت ذم ہے۔ اس

لیے کہ غیر اللہ ایسی چیز کی بنا پر بڑا بنتا ہے جو اس کی اپنی نہیں ہوتی بلکہ اللہ کی دی ہوئی ہوتی ہے، جب عظمت اور بڑائی صرف اللہ کی ذات کے لیے ہے وہی جبار اور صاحب عظمت ہے اور ہمیشہ رہے گا۔

جب اللہ کے لیے جبار کی صفت کا اطلاق کیا جائے تو اس کے معنی ہوں گے اللہ تعالیٰ عارف باللہ کو اپنی ذات سے بے پناہ کی تعظیم کی دعوت دیتا ہے۔ جبّار اور قہار میں یہ فرق ہے کہ قہار کے اندر اس شخص پر غلبہ پالینے کے معنی پائے جاتے ہیں جو اللہ کی نافرمانی کرکے اس کے ساتھ دشمنی کرتا ہو یا دشمنی کرنے والے کے حکم میں ہو۔

خوف کے ہوتے ہوئے حق گوئی کی عظمت

قول باری ہے (قَالَ رَجُلَانِ مِنَ الَّذِیْنَ یَخَافُوْنَ اَنْعَمَ اللّٰہُ عَلَیْھِمَا اُدْخُلُوْا عَلَیْھِمُ الْبَابَ۔ ان ڈرنے والوں میں سے دو شخص ایسے بھی تھے جن کو اللہ تعالیٰ نے اپنی نعمت سے نوازا تھا انھوں نے کہا کہ "ان جبّاروں کے مقابلہ میں دروازوں کے اندر گھس جاؤ"
قتادہ سے مروی ہے کہ قول باری (یَخَافُوْنَ) سے مراد یہ ہے کہ وہ لوگ اللہ سے ڈرتے تھے، لیکن دوسرے اہل علم کا قول ہے کہ وہ لوگ ان جباروں سے ڈرتے تھے لیکن اس خوف اور ڈر نے انھیں کلمۂ حق کہنے سے باز نہیں رکھا اس لیے اللہ تعالیٰ نے ان دو مرد حق کی تعریف کی، یہ چیز خوف اور ڈر کے موقعہ پر کلمۂ حق کہنے کی فضیلت اور اس کی شرف منزلت پر دلالت کرتی ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (لا یمنعن احدکم مخافۃ الناس ان یقول الحق اذا رآہ وعلمہ فانہ لا یبعد من الرزق ولا یدنی من اجل۔ تم میں سے کسی کو لوگوں کا خوف کلمۂ حق کہنے سے باز نہ رکھے جب وہ حق کو اپنی آنکھوں سے دیکھ لے اور اس کا علم اسے حاصل ہو جائے اس لیے کہ بات نہ اسے ملنے والے رزق سے دور کر سکتی ہے اور نہ ہی آنے والے اجل سے قریب کر سکتی ہے)

آپ نے حضرت ابو ذر سے فرمایا تھا (وان لا یاخذک فی اللہ لومۃ لائم اور یہ کہ کسی ملامت گر کی ملامت اللہ کے بارے میں تمھارے راستے کی رکاوٹ نہ بننے پائے) جب آپ سے افضل ترین جہاد کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا (کلمۃ حق عند سلطان جائر ظالم سلطان کے سامنے

کلمۂ حق کہنا افضل ترین جہاد ہے۔)

قومِ موسیٰ کا جنگی تعاون سے انکار

قول باری ہے (قَالُوْا یٰمُوْسٰی اِنَّا لَنْ نَّدْخُلَهَآ اَبَدًا مَّا دَامُوْا فِیْهَا فَاذْهَبْ اَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَآ اِنَّا هٰهُنَا قٰعِدُوْنَ۔ انھوں نے پھر یہی کہا کہ اے موسیٰ! ہم تو وہاں کبھی نہ جائیں گے جب تک وہ وہاں موجود ہیں، بس تم اور تمہارا رب، دونوں جاؤ اور لڑو ہم یہاں بیٹھے ہیں۔)

قول باری (فَاذْهَبْ اَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَآ) میں دو معنوں کا احتمال ہے۔ ایک تو یہ کہ انھوں نے یہ بات بطور مجاز کہی تھی یعنی "تم جاؤ اور تمہارا رب تمہاری مدد کرے گا"

دوسرے یہ کہ ذہاب یعنی ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہو جانا اپنے حقیقی معنوں پر محمول ہے۔ اس صورت میں قائل کے اس قول کو اس کے کفر اور اللہ تعالیٰ کی ذات کو جسم اور جسمانیات کے مشابہ قرار دینے پر محمول کیا جائے گا۔ یہ معنی کلام کے مفہوم کے مدنظر اولیٰ ہے اس لیے کہ یہ کلام ان لوگوں کی تردید اور ان کی جہالت پر اظہار تعجب کے موقعہ میں وارد ہوا ہے۔

کبھی مجازاً یہ فقرہ کہا جاتا ہے "قاتله الله" اور اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ اللہ کی اس کے ساتھ عداوت اس شخص کی عداوت کی طرح ہے جو اس سے برسرپیکار ہو اور اپنے اقتدار اور تسلط کے دبدبے کی بنا پر اس پر چھایا ہوا ہو۔

انسان اپنے نفس کا کہاں تک مالک ہے

قول باری ہے (قَالَ رَبِّ اِنِّیْ لَآ اَمْلِكُ اِلَّا نَفْسِیْ وَاَخِیْ۔ اس پر موسیٰ نے کہا "اے میرے رب! میرے اختیار میں کوئی نہیں مگر میری اپنی ذات یا میرا بھائی) یہ بات بھی مجازاً کہی گئی ہے اس لیے کہ کوئی انسان نہ اپنی ذات کا حقیقۃً مالک ہوتا ہے اور نہ ہی اپنے آزاد بھائی کا۔ یہ اس لیے کہ ملک کے اصل معنی قدرت کے ہیں۔

اور یہ بات محال ہوتی ہے کہ کوئی شخص اپنی ذات پر یا اپنے بھائی پر قدرت رکھتا ہو پھر ملک کے اسم کا تصرف کے معنوں پر اطلاق کیا گیا اور اس طرح مملوک کو اس شخص کے حکم میں کر دیا گیا جو پوری طرح قابو میں ہو۔ اس لیے کہ قابو پانے والا انسان یعنی آقا اپنے مملوک کو اسی طرح اپنے

اشاروں پر چلاتا ہے جس طرح اس شخص کو جو پوری طرح اس کے قابو میں ہوتا ہے۔
اس جگہ آیت کے معنی ہیں کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ سے یہ عرض کر دیا کہ وہ اس کی اطاعت میں اپنی ذات کو جس رُخ پر چاہیں چلا سکتے ہیں۔ آپ نے اپنے بھائی پر بھی اس کا اطلاق کیا اس لیے کہ آپ کے بھائی آپ کے حکم پر چلتے اور آپ کی بات پر قائم رہتے تھے۔

ابوبکرؓ کے احسانات کا حضورؐ نے اعتراف فرمایا

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (ما احد امن علی بنفسه وذات یده من ابی بکر کسی شخص نے اپنی جان اور اپنے مال کے ساتھ ابوبکر (رضی اللہ عنہ) سے بڑھ کر مجھ پر احسان نہیں کیا) یہ سن کر حضرت ابوبکرؓ رو پڑے اور عرض کیا۔ "اللہ کے رسول! میں اور میرا مال سب کچھ آپ کے لیے ہے" یعنی آپ مجھے جس طرف موڑیں گے میں مڑ جاؤں گا اور میرے مال میں آپ جو تصرف کریں گے وہ جائز ہوگا۔

اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص سے فرمایا تھا (انت ومالك لابيك تو اور تیرا مال سب کچھ تیرے باپ کا ہے) آپ نے یہاں ملکیت کے حقیقی معنی مراد نہیں لیے تھے۔

تحریم بمعنی بندش وغیرہ

قول باری ہے (فَاِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ اَرْبَعِيْنَ سَنَةً يَتِيْهُوْنَ فِي الْاَرْضِ۔ اچھا تو وہ ملک چالیس سال تک ان پر حرام ہے یہ زمین میں مارے مارے پھریں گے) اکثر اہل علم کا قول ہے کہ یہ تحریم انھیں روک دینے کی صورت میں تھی اس لیے کہ جس جگہ یہ شام کرتے تھے وہیں ان کی صبح ہوتی تھی۔

اس مقام کی مساحت چھ فرسخ یا اٹھارہ میل تھی۔ بعض اہل علم کا قول ہے کہ یہ بھی درست ہے کہ یہ تحریم تعبد کے طور پر تھی یعنی اسے بجالانا ان پر لازم تھا۔ اس لیے کہ تحریم کے اصل معنی بندش اور منع کے ہیں۔

قول باری ہے (وَحَرَّمْنَا عَلَيْهِ الْمَرَاضِعَ مِنْ قَبْلُ اور ہم نے موسیٰ پر دائیوں کی بندش پہلے ہی کر رکھی تھی) یہاں تحریم سے مراد بندش ہے۔
شاعر ایک گھوڑے کی توصیف کرتے ہوئے کہتا ہے۔

سہ حالت لتصرعنی فقلت لہا اقصری　　انی امرؤ صرعی علیک حرام

یہ گھوڑا مجھے نیچے گرانے کے لیے مڑا تو میں نے اس سے کہا کہ ٹھہر جاؤ، میں تو ایسا شخص ہوں جسے نیچے گرا دینا تمھارے لیے حرام یعنی ممنوع ہے۔

شاعر کی مراد یہ ہے کہ میں شہسوار ہوں، تمھارے لیے مجھے نیچے گرا دینا ممکن نہیں ہے۔ تحریم کے اصل معنی تو یہی ہیں، پھر اس تحریم کو اس تحریم کے ہم معنی بنا دیا گیا جو تعبد کے طور پر ہوتی اس لیے کہ تحریم تعبد میں اللہ تعالیٰ حکماً ایک شخص پر کسی چیز کی بندش لگا دیتا ہے اور پھر تحریم شدہ چیز کی حیثیت وہی ہو جاتی ہے جو ممنوع کی ہوتی ہے۔ کیونکہ اس چیز کے بارے میں اللہ کا حکم یہ ہوتا ہے کہ وہ وقوع پذیر نہ ہو جس طرح ممنوع چیز وقوع پذیر نہیں ہوتی۔

قول باری (حُرِّمَتْ عَلَیْکُمُ الْمَیْتَةُ وَالدَّمُ تم پر مردار اور خون حرام کر دیے گئے ہیں) میں تحریم حکم اور تعبد کے طور پر ہے، حقیقۃً منع کرنے اور بندش لگانے کے طور پر نہیں ہے۔ ایک چیز میں تحریم تعبد اور تحریم منع کا اجتماع محال ہوتا ہے۔

اس لیے ممنوع شے کی نہ بندش درست ہوتی ہے اور نہ ہی اباحت اس لیے یہ چیز مقدور کے اندر نہیں ہوتی۔ جبکہ حظر یعنی بندش اور اباحت کا تعلق ہمارے افعال کے ساتھ ہوتا ہے ہمارا ہر فعل وقوع پذیر ہونے سے پہلے ہمارے مقدور میں ہوتا ہے۔ اگر یہ ہمارے مقدور میں نہ ہو تو اس کا ہم سے وقوع پذیر ہونا ناممکن ہوتا ہے۔

ہابیل وقابیل کی قربانی

قول باری ہے (وَاتْلُ عَلَیْهِمْ نَبَأَ ابْنَیْ اٰدَمَ بِالْحَقِّ اِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا اور ذرا انھیں آدم کے دو بیٹوں کا قصہ بھی بے کم و کاست سنا دو، جب ان دونوں نے قربانی کی) حضرت ابن عباسؓ حضرت عبداللہ بن عمرؓ، مجاہد اور قتادہ کا قول ہے کہ یہ دونوں حضرت آدم علیہ السلام کے صلبی بیٹے تھے، ہابیل اور قابیل۔ ہابیل مومن تھا جبکہ قابیل کافر تھا۔ ایک قول ہے کہ وہ ایک برا انسان تھا۔

حسن کا قول ہے کہ یہ دونوں بنی اسرائیل میں سے تھے اس لیے قربانی قبول ہونے کی نشانی بنی اسرائیل سے پہلے نہ تھی۔ قربان یا قربانی اس کار خیر کو کہتے ہیں جس میں اللہ کی رحمت سے قرب مقصود ہوتا ہے۔ قربان قرب سے فعلان کے وزن پر ہے جس طرح فرقان کا لفظ فرق سے

ہے۔ یا عدوان کا لفظ عدو سے اور کفران کا لفظ کفر سے بنا ہے۔

ایک قول ہے کہ دونوں بھائیوں میں سے ایک کی قربانی اس لیے قبول نہیں ہوئی کہ اس نے اپنے بدترین مال سے قربانی پیش کی تھی۔ جبکہ دوسرے نے اپنے بہترین مال سے قربانی دی تھی۔ اس لیے اس کی قربانی قبول ہو گئی۔ ایک قول یہ ہے کہ اس کی قربانی اس لیے رد کر دی گئی کہ وہ فاجر تھا۔ جبکہ اللہ تعالیٰ صرف پرہیزگاروں کی پیش کردہ قربانیاں قبول کرتا ہے۔

ایک قول ہے کہ قربانی کی قبولیت کی علامت یہ تھی کہ ایک آگ آتی اور مقبول قربانی کو کھا جاتی لیکن نامقبول قربانی کو چھوڑ جاتی۔ اسی امر کا ذکر اس قول باری میں ہوا ہے (حَتّٰی یَاْتِیَنَا بِقُرْبَانٍ تَاْكُلُهُ النَّارُ۔ یہاں تک کہ وہ ہمارے پاس ایسی قربانی لے کہ آئے جسے آگ آکر کھا جائے)

قول باری ہے (لَئِنْ بَسَطْتَّ اِلَیَّ یَدَكَ لِتَقْتُلَنِیْ مَاۤ اَنَا بِبَاسِطٍ یَّدِیَ اِلَیْكَ لِاَقْتُلَكَ اگر تو مجھے قتل کرنے کے لیے ہاتھ اٹھائے گا تو میں تجھے قتل کرنے کے لیے ہاتھ نہ اٹھاؤں گا) حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا اس کے معنی ہیں کہ اگر تو مجھے قتل کرنے میں پہل کرے گا تو میں پہل نہیں کروں گا۔ اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ جب تو میرے قتل کا قصد وارادہ کرے گا تو میں اپنا دفاع نہیں کروں گا۔

روایت ہے کہ اس نے دھوکے سے قتل کر دیا تھا۔ جب وہ نیند میں تھا اس پر ایک بڑا پتھر لڑھکا دیا جس سے اس کا سر پاش پاش ہو گیا۔ حسن اور مجاہد سے یہ روایت ہے کہ ان پر یہ فرض کر دیا گیا تھا کہ جب کوئی کسی کے قتل کا ارادہ کرے تو وہ اسے ایسا کر لینے دے اور اپنا دفاع نہ کرے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ عقلی طور پر اس کا جواز ہے کہ اس جیسے حکم کا ورود بطور عبادت ہوا ہو۔ اگر پہلی تاویل لی جائے تو اس میں اس بات کے جواز پر کوئی دلالت نہیں ہے کہ جو شخص کسی کو قتل کرنے کا ارادہ کرے وہ اپنے دفاع میں اسے قتل نہ کرے۔ اس میں صرف یہ بات ہے کہ وہ اپنی طرف سے اقدام قتل میں پہل نہ کرے۔

اگر دوسری تاویل لی جائے تو یہ لامحالہ منسوخ ہے۔ ممکن ہے کہ بعض انبیاء متقدمین کی شریعت کے ذریعے اس حکم کو منسوخ کر دیا گیا ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس کا نسخ ہمارے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کے ذریعے عمل میں آیا ہو۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت میں یہ حکم اب باقی نہیں ہے، نیز یہ کہ جس شخص کو کوئی شخص قتل کر دینے کا ارادہ کرے اس پر واجب ہے کہ بس چلنے پر وہ اسے قتل کر دے اس کے لیے اسے قتل نہ کرنے کی بس چلنے کی حد تک کوئی گنجائش نہیں ہے۔

اس پر یہ قول باری دلالت کرتا ہے (وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ۔ اگر مسلمانوں کے دو گروہ آپس میں برسرپیکار ہو جائیں تو ان دونوں کے درمیان صلح کرادو، اس کے بعد اگر ایک گروہ دوسرے کے ساتھ زیادتی پر اتر آئے تو سرکشی کرنے والے گروہ کے خلاف قتال کرو یہاں تک کہ وہ اللہ کے حکم کی طرف لوٹ آئیں)۔

اللہ تعالیٰ نے باغی گروہ کے خلاف قتال کرنے کا حکم دیا ہے۔ اس سے بڑھ کر کوئی بغاوت نہیں ہو سکتی کہ ایک انسان ناحق دوسرے انسان کی جان کے درپے ہو جائے۔ یہ آیت ناحق کسی انسان کی جان کے درپے ہو جانے والے کو قتل کر دینے کی متقاضی ہے۔

قول باری ہے (وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ قصاص لینے کے اندر تمہارے لیے زندگی ہے) اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ قصاص یعنی قاتل کو قتل کر دینے کے حکم کے ایجاب میں ہمارے لیے زندگی ہے۔ اس لیے کہ ناحق کسی کے قتل کے درپے ہو جانے والے کو جب یہ علم ہوگا کہ اس سے قصاص لیا جائے گا تو وہ قتل کے فعل سے باز رہے گا۔

یہی بات اس صورت میں بھی موجود ہے جس میں ناحق قتل کے درپے ہونے والے شخص کو قتل کر دیا جائے کیونکہ اس طرح ایک بے گناہ شخص کی جان بچ جاتی اور اسے زندگی مل جاتی ہے ارشاد باری ہے (وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ، ان کے خلاف جنگ کرو حتیٰ کہ فتنہ باقی نہ رہے) اللہ تعالیٰ نے فتنہ ختم کرنے کے لیے قتل کا حکم دیا۔ کسی کی ناحق جان لینے کا ارادہ کرنا بھی فتنہ اور فساد کی ایک صورت ہے۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی انھیں اسماعیل بن فضل نے، انھیں حسین بن حریث نے، انھیں الفضل بن موسیٰ نے معمر سے، انھوں نے عبداللہ بن طاؤس سے، انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من شھر سیفہ ثم وضعہ فدمہ ھدر۔ جس شخص نے اپنی تلوار بلند کی اور پھر کسی کی جان لے لی تو اس کا خون رائیگاں جائے گا) یعنی اس قاتل کو کوئی اگر قتل کر دے تو اس کا کوئی خون بہا ادا نہیں

کیا جائے گا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے حد استفاضہ کو پہنچنے والی روایات میں منقول ہے کہ آپ نے فرمایا (من قتل دون نفسہ فھو شھید ومن قتل دون اھلہ فھو شھید ومن قتل دون مالہ فھو شھید۔ جو شخص اپنی جان کا دفاع کرتے ہوئے مارا گیا وہ شہید ہے، جو شخص اپنے اہل وعیال کا دفاع کرتے ہوئے مارا گیا وہ شہید ہے اور جو شخص اپنے مال کا دفاع کرتے ہوئے مارا گیا وہ شہید ہے)

عبداللہ بن الحسین نے عبدالرحمن الاعرج سے روایت کی ہے، انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من ارید مالہ فقاتل فقتل فھو شھید جس شخص کا مال لوٹنے کی کوشش کی جائے اور وہ مقابلہ کرتے ہوئے مارا جائے تو وہ شہید ہے)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بتایا کہ جو شخص اپنی جان، اپنے اہل وعیال اور اپنے مال کا دفاع کرتے ہوئے مارا جائے وہ شہید ہوتا ہے۔ ایک شخص کی اپنے مال کے دفاع میں اس وقت جان جاتی ہے جب وہ مال کی حفاظت کی خاطر مقابلہ کرتا ہے۔

اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ قول دلالت کرتا ہے جو آپ نے حضرت ابوسعید خدری سے فرمایا تھا (من رأی منکم منکرا فلیغیرہ بیدہ فان لم یستطع فبلسانہ فان لم یستطع فبقلبہ وذالک اضعف الایمان تم میں سے جو شخص کسی منکر یعنی برائی کو دیکھے تو اسے اپنے ہاتھ کے ذریعے بدل ڈالے اگر وہ اس کی طاقت نہیں رکھتا تو اپنی زبان کے ذریعے اسے بدلے یعنی اس کے خلاف آواز اٹھائے اور اگر وہ اس کی بھی طاقت نہیں رکھتا تو کم از کم اسے دل سے برا سمجھے یہ ایمان کا کمزور ترین درجہ ہے)۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے برائی کو طاقت کے ذریعے بدل ڈالنے کا حکم دیا اور اگر قتل کیے بغیر اس برائی کو بدل ڈالنا ممکن نہ ہو تو ظاہر حدیث کا مقتضی ہے کہ اسے قتل کر دیا جائے، اس مسئلے میں کسی اختلاف کا علم نہیں ہے کہ اگر کسی نے ناحق کسی کو قتل کرنے کی نیت سے تلوار اٹھائی تو مسلمانوں پر اسے قتل کرنا واجب ہے۔

اسی طرح جس شخص کے قتل کا ارادہ کیا جائے اس کے لیے قتل کے درپے انسان کو قتل کر دینا جائز ہے۔ خارجیوں نے جب لوگوں کو قتل کرنے کا ارادہ کیا تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے انھیں تہ تیغ کیا۔ آپ کے ساتھ دیگر صحابہ کرام بھی تھے اور اس معاملے میں سب کو آپ سے اتفاق تھا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسی روایات منقول ہیں جن میں ایسے لوگوں کو قتل کر دینا واجب قرار دیا گیا ہے۔ ان میں سے ایک حدیث وہ ہے جس کی حضرت ابوسعید خدریؓ اور حضرت انسؓ نے روایت کی ہے۔ آپ کا ارشاد ہے:

(سیکون فی امتی اختلاف وفرقۃ فیھم قوم یحسنون القول ویسیئون العمل یمرقون من الدین کما یمرق السھم من الرمیۃ طوبی لمن قتلھم وقتلوہ، عنقریب میری امت میں جھگڑے کھڑے ہوں گے اور تفرقہ پھیلے گا، ان میں ایسے لوگ پیدا ہوں گے جو باتیں تو بڑی اچھی کریں گے لیکن ان کے اعمال برے ہوں گے۔ دین سے وہ اس طرح نکل جائیں گے جس طرح تیر نشانے سے پار نکل جاتا ہے۔ خوش بختی ہے اس شخص کے لیے جو ایسے لوگوں کو قتل کرے یا ان کے ہاتھوں قتل ہو جائے)۔

ایسی بہت سی مشہور روایات ہیں۔ سلف نے ان روایات کو نہ صرف قبول کیا بلکہ ان جیسے لوگوں کے خلاف جنگ کو نیز ان کے قتل کو واجب سمجھتے ہوئے ان پر عمل پیرا بھی ہوئے۔

ابوبکر بن عیاش نے روایت بیان کی، انھیں ابوالاحوص نے سماک سے، انھوں نے قابوس بن ابوالمخارق سے۔ انھوں نے اپنے والد سے کہ ایک شخص نے عرض کیا: اللہ کے رسول! ایک شخص میرا مال لوٹنے کے لیے میرے پاس آتا ہے، میں اس کے ساتھ کیا سلوک کروں؟

آپ نے فرمایا: "اسے اللہ کی یاد دلاؤ" عرض کیا: "اگر وہ اللہ کو یاد نہ کرے" فرمایا: "تو پھر اس کے مقابلہ کے لیے اردگرد رہنے والے مسلمانوں سے مدد طلب کرو" عرض کیا: "اگر میرے اردگرد مسلمان نہ ہوں تو کیا کروں؟" فرمایا: "اس کے خلاف سلطان سے مدد لو" عرض کیا: "اگر سلطان مجھ سے دور ہو تو کیا کروں؟" فرمایا: "پھر اپنے مال کے دفاع میں مقابلہ کرو یہاں تک کہ اپنا مال محفوظ کر لو یا تمھاری جان چلی جائے اور تم آخرت میں شہید کہلاؤ۔"

کچھ بے علم اور نا سمجھ لوگ اس مسئلے کے قائل ہیں کہ اگر کوئی شخص کسی کے قتل کا ارادہ کرے تو اسے اس ارادے سے باز رکھنے کے لیے قتل کی زد میں آنے والا شخص نہ اسے قتل کرے اور نہ ہی اپنی جان کے دفاع میں اسے کچھ کہے حتیٰ کہ اس کے ہاتھوں اپنی جان گنوا بیٹھے۔ انھوں نے اس آیت سے یہی مفہوم اخذ کیا ہے۔ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں کہ آیت میں کوئی ایسی دلالت نہیں ہے جس سے یہ پتہ چل سکے کہ قتل کی زد میں آنے والا شخص قاتل کو اس کے ارادے سے باز رکھنے کے لیے کچھ نہ کرے اور اپنی جان کے دفاع میں موقع ملنے پر اسے قتل نہ کرے۔

آیت تو صرف اس پر دلالت کرتی ہے کہ وہ قتل کے فعل میں پہل نہ کرے۔ جس طرح حضرت ابن عباسؓ سے اس کی یہ تفسیر مروی ہے۔ اگر ان لوگوں کے دعوے پر آیت کی دلالت ثابت بھی ہو جائے تو ہم نے قرآن و سنت اور مسلمانوں کے اتفاق کی روشنی میں یہ بات بیان کی ہے اس کے ذریعے یہ حکم منسوخ سمجھ لیا جائے۔

وہ بات یہ ہے کہ تمام لوگوں پر یہ واجب ہے کہ ایک بے گناہ کی جان بچانے کے لیے قتل کے ارادے سے آنے والے شخص کو اس سے دور کر دیں خواہ اس میں اس کی جان ہی کیوں نہ لینی پڑے اس گروہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی چند احادیث کا وہ مفہوم بیان کیا ہے جو ان کے دعوے کی تائید کرتا ہے۔

ان میں سے ایک حدیث وہ ہے جس کی روایت حضرت ابو موسیٰ اشعری نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کی ہے آپ کا ارشاد ہے (اذا تواجہ المسلمان بسیفیھما فقتل احدھما صاحبہ فالقاتل والمقتول فی النار۔ جب دو مسلمان اپنی اپنی تلوار لے کر ایک دوسرے کے مقابلے پر اتر آئیں اور ایک کے ہاتھوں دوسرا قتل ہو جائے تو قاتل اور مقتول دونوں جہنم میں جائیں گے) عرض کیا گیا کہ قاتل کا جہنم میں جانا تو سمجھ میں آنے والی بات ہے لیکن مقتول کیوں جہنم میں جائے گا؟ ارشاد ہوا (انہ اراد قتل صاحبہ۔ اس نے بھی تو دوسرے کے قتل کا ارادہ کیا تھا) علی بن زید بن جدعان نے حسن سے اور انھوں نے حضرت سعد بن مالکؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (ان استطعت ان تکون عبد اللہ المقتول فافعل ولا تقتل احدًا من اھل القبلۃ۔ اگر تم اللہ کے مقتول بندے بن سکو تو بن جاؤ لیکن تمہارے ہاتھوں قبلے کی طرف رخ کرنے والا کوئی شخص یعنی مسلمان قتل نہ ہونے پائے)۔

حسن نے احنف بن قیس سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں میں نے حضرت ابو بکرہؓ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے یہ ارشاد سنا ہے کہ (اذا التقی المسلمان بسیفیھما فالقاتل والمقتول فی النار جب دو مسلمان اپنی اپنی تلوار لے کر ایک دوسرے کے مقابلہ پر اتر آئیں تو قاتل اور مقتول دونوں جہنم میں جائیں گے) میں نے عرض کیا کہ قاتل کے جہنم رسید ہونے کی بات تو سمجھ میں آتی ہے مقتول کیوں جہنم میں جائے گا؟

ارشاد ہوا (انہ کان حریصًا علی قتل صاحبہ اس لیے کہ اس نے بھی اپنے ساتھی کی جان لینے کی ٹھانی ہوئی تھی) معمر نے حسن سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے

(ان ابنی آدم ضربا مثلا لہذہ الامۃ فخذوا بالخیر منہما۔ آدم کے دو بیٹوں نے اس امت کے لیے ایک مثال قائم کر دی ہے اب تم اس بیٹے کے رویے کو اپناؤ جوان دونوں میں سے بھلا تھا)

معمر نے ابو عمران الجونی سے روایت کی ہے انھوں نے عبداللہ بن الصامت سے اور انھوں نے حضرت ابو ذرؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "ابوذر! اس وقت کیا کرو گے جب اس شہر مدینہ میں قتل کا بازار گرم ہوگا؟" حضرت ابو ذرؓ نے عرض کیا: "پھر میں بھی اپنے ہتھیار باندھ لوں گا"۔ ارشاد ہوا: "پھر تو تم بھی ان غلط کاروں کے ساتھ شامل سمجھے جاؤ گے" عرض کیا: "اللہ کے رسول! پھر مجھے کیا کرنا چاہیے؟"

ارشاد ہوا: "اگر تمھیں اندیشہ ہو کہ تلوار کی چمک تمھاری آنکھوں کو چکا چوند کر دے گی تو اپنے کپڑے کا ایک پلو چہرے پر ڈال لینا اور چپ چاپ قتل ہو جانا تاکہ تمھارا قاتل قیامت کے دن تمھارا اور اپنا دونوں کا بوجھ اٹھائے ہوئے آئے" ان لوگوں نے درج بالا آثار سے اپنے دعوے پر استدلال کیا ہے حالانکہ ان آثار اور روایات میں ان کی تائید میں کوئی دلالت نہیں ہے۔

پہلی حدیث جس کے راوی حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ ہیں اس کا درست مفہوم یہ ہے کہ جب دو مسلمان عصبیت اور فتنہ و فساد پھیلانے والے لوگوں کی طرح از روئے ظلم ایک دوسرے پر تلوار کھینچ لیں تو پھر قاتل اور مقتول دونوں کا انجام جہنم ہوگا۔

حضرت سعد بن مالکؓ کی حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ مسلمانوں کی آپس کی خانہ جنگی اور فتنہ و فساد کے زمانے میں قتل و قتال سے اپنا ہاتھ روک لیا جائے اور شبہ کی بنا پر کسی کی جان نہ لی جائے۔ اگر کسی نے کسی ایسے شخص کو قتل کر دیا جو واقعی قتل ہونے کا مستحق تھا تو یہ بات سب کو معلوم ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی نفی نہیں فرمائی ہے۔

معمر نے حسن سے حضرت آدم علیہ السلام کے دو بیٹوں کے متعلق جو روایت نقل کی ہے اس کا مفہوم یہ ہے کہ قتل کے فعل میں پہل نہ کی جائے، رہ گئی یہ بات کہ اپنی جان کے دفاع میں قتل کی نیت سے آنے والے شخص کو اس فعل سے روکنا اور باز رکھنا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع نہیں فرمایا۔

اگر یہ لوگ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے استدلال کریں جس میں آپؐ نے فرمایا (لا یحل دم امرئ مسلم الا باحدی ثلث کفر بعد ایمان، وزنا بعد احصان وقتل نفس

یعنی بنفس، کسی مسلمان کا خون صرف ان تین باتوں میں سے ایک کی بنا پر حلال ہو سکتا ہے۔ یا تو ایمان لانے کے بعد کافر اور مرتد ہو گیا ہو یا صفت احصان کے حصول کے بعد اس نے زنا کا ارتکاب کر لیا ہو یا ناحق کسی کی جان لے لی ہو۔

اس روایت کی رو سے قتل کا ارادہ کرنے والا جب تک قتل کے فعل کا ارتکاب نہ کرے اس وقت تک اسے قتل کرنا جائز نہیں ہو گا اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف مذکورہ بالا تین اسباب کے سوا کسی اور وجہ سے اس کے قتل کی نفی کر دی ہے۔ جو شخص قتل کے ارادے سے آئے اس نے ابھی تک قتل نہیں کیا اس لیے وہ قتل کیے جانے کا مستحق قرار نہیں پائے گا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ وہ شخص اس حدیث میں داخل ہے جو از روئے ظلم کسی کی جان لینے کے درپے ہو۔ اس لیے کہ اس نے ایک شخص کو قتل کرنے کا ارادہ کر لیا تھا ہم نے اسے صرف اس ارادے کی بنا پر قتل کر دیا تاکہ وہ ایک بے گناہ شخص کی جان نہ لے سکے اور اس طرح ہم نے اسے قتل کر کے اپنا مقصد حاصل کر لیا۔

اگر یہ معاملہ اس گروہ کے مسلک کے مطابق ہوتا یعنی از روئے ظلم قتل کے ارادے سے آنے والے شخص پر ہاتھ اٹھانے کی ممانعت ہوتی۔ یہاں تک کہ اسے ایک بے گناہ کے خون سے ہاتھ رنگنے کا موقع مل جائے اور وہ اس گھناؤنے فعل کا ارتکاب کر کے چلتا بنے تو پھر یہی طریق کار دوسری تمام محظورات کے سلسلے میں اپنانا واجب ہوتا یعنی جب کوئی فاجر انسان ان محظورات میں سے کسی فعل مثلاً زناکاری، زبردستی کسی کے مال پر قبضہ وغیرہ کے ارتکاب کا ارادہ کرتا تو اسے ایسا کرنے کی کھلی چھٹی دے دی جاتی، جس کے نتیجے میں ایک طرف امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا سارا عمل ٹھپ ہو جاتا۔

تو دوسری طرف فاسق و فاجر اور ظالم قسم کے لوگوں کو اوپر آنے کا موقعہ مل جاتا اور اس طرح شریعت کے آثار و نشانات مٹ کر رہ جاتے۔ میں نہیں سمجھتا اسلام اور اہل اسلام کو اس مسلک کی وجہ سے جتنا نقصان پہنچا شاید ہی کسی اور مسلک سے پہنچا ہو۔

اسی باطل مسلک نے فاسق و فاجر لوگوں کو مسلمانوں کے معاملات پر چھا جانے اور ان کے شہروں اور علاقوں پر تسلط جمانے کا موقعہ فراہم کیا حتیٰ کہ ان لوگوں نے اپنی من مانی کی اور اللہ کے احکام کے نفاذ کو چھوڑ کر اپنے احکامات جاری کیے۔

اس کے نتیجے کے طور پر سرحدات کی حفاظت کا کام بھی ٹھپ ہو گیا اور دشمنوں کو مسلمانوں

کے علاقوں پر قبضہ کرنے کا موقعہ مل گیا کیونکہ عوام الناس اس مسلک کی طرف مائل ہو گئے تھے اور اس کے نتیجے میں باغی گروہ کے خلاف صف آرا ہونے، امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرنے سے کنارہ کش ہو گئے تھے اور حد یہ کہ انھوں نے اپنے حاکموں کو ان کی غلط روی پر ٹوکنا بھی چھوڑ دیا تھا۔ بس اللہ ہی سے مدد کی درخواست ہے۔

اس بارے میں جمہور کے قول کی صحت پر نیز اس پر کہ از روئے ظلم قتل کے ارادے سے آنے والا شخص قتل کا مستحق ہوتا ہے بلکہ تمام مسلمانوں پر اسے قتل کر دینے کی ذمہ داری عائد ہوتی ہے۔

یہ قول باری دلالت کرتا ہے (مِنْ اَجْلِ ذٰلِكَ كَتَبْنَا عَلٰى بَنِیْ اِسْرَآءِیْلَ اَنَّهٗ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَیْرِ نَفْسٍ اَوْ فَسَادٍ فِی الْاَرْضِ فَكَاَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِیْعًا۔ اسی وجہ سے بنی اسرائیل پر ہم نے یہ فرمان لکھ دیا تھا کہ جس نے کسی انسان کو خون کے بدلے یا زمین میں فساد پھیلانے کے سوا کسی اور وجہ سے قتل کیا تو اس نے گویا تمام انسانوں کو قتل کر دیا۔

آیت کے مضمون میں زمین کے اندر فساد مچانے والے انسان کے قتل کی اباحت کا حکم موجود ہے اور حرمت والی بے گناہ جان پر ہاتھ ڈالنا فساد فی الارض کی بھیانک ترین صورتوں میں سے ایک صورت ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ ظلم کی بنا پر جب کوئی شخص کسی کی جان کے درپے ہو جائے تو وہ قتل کا مستحق قرار پاتا ہے اور اس کا خون جائز ہو جاتا ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ابن رستم نے امام محمد سے اور انھوں نے امام ابوحنیفہ سے روایت کی ہے کہ نقب لگانے والے چور کو قتل کر دینا جائز ہے۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (من قتل دون مالہ فھو شھیدٌ جو شخص اپنے مال کے دفاع میں مارا گیا وہ شہید ہے) ایسا شخص صرف اس وجہ سے شہید ہے کہ اسے حتی الامکان مقابلہ کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔

یہ چیز اس حکم کو متضمن ہے کہ موقعہ ملنے کی صورت میں مال کے مالک پر اس نقب زن کو قتل کر دینا واجب ہے۔ اسی طرح اس شخص کے بارے میں امام ابوحنیفہ کا قول ہے جس کے دانت اکھیڑنے کا کوئی ارادہ کرے اور یہ شخص ایسی جگہ پر ہو جہاں کسی اور کو اپنی مدد کے لیے بلا بھی نہ سکتا ہو تو اس صورت میں اپنے دانتوں کے دفاع میں وہ اسے قتل کر سکتا ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ دانت اکھیڑنے کا معاملہ مال چھین لینے سے بڑھ کر ہے۔ جب ایک شخص اپنے مال کی حفاظت کی خاطر حملہ آور کو قتل کر سکتا ہے تو دانتوں کی حفاظت کی خاطر حملہ آور

کو قتل کر دینا اولیٰ ہوگا۔

قول باری ہے (اِنِّیْ اُرِیْدُ اَنْ تَبُوْءَ بِاِثْمِیْ وَاِثْمِکَ۔ میں چاہتا ہوں کہ میرا اور اپنا گناہ تو ہی سمیٹ لے) حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حسن، مجاہد، قتادہ اور ضحاک سے مروی ہے کہ "میرے قتل کا گناہ اور تیرا گناہ جو تو نے میرے قتل سے پہلے کیا تھا"۔ دوسرے حضرات کا قول ہے "تیرا گناہ جس کی وجہ سے تیری قربانی قبول نہیں ہوئی"۔ آیت میں مراد یہ ہے۔

میں چاہتا ہوں کہ تو میرے اور اپنے گناہوں کی سزا سمیٹ لے، اس لیے کہ اثم یعنی گناہ کی حقیقت یہاں مراد لینا درست نہیں ہے اس لیے کہ کسی کو یہ جائز نہیں کہ وہ اپنی طرف سے یا کسی اور کی طرف سے اللہ کی نافرمانی کا ارادہ کرے جس طرح یہ جائز نہیں کہ وہ کسی کو اللہ کی نافرمانی کا حکم دے۔ "تبوء" کے معنی "ترجع" (لوٹنے) کے ہیں۔ جب کوئی شخص اپنے ٹھکانے یعنی گھر کی طرف لوٹ آتا ہے تو اس موقعہ پر یہ فقرہ کہا جاتا ہے "باء فلان" (فلاں شخص واپس آگیا)

"باؤ بغضب اللہ" کے معنی ہیں "رجعوا" یعنی وہ لوگ اللہ کا غضب لے کر لوٹے۔ "بواء" کے معنی ہیں "قصاص کے ساتھ لوٹنا"۔ اسی طرح محاورہ ہے۔ "وھم فی ھذا الامر بواء" (وہ لوگ اس معاملے میں یکساں ہیں) اس فقرے میں "بواء" کے معنی "سواء" کے ہیں۔ ایسے لوگوں کے متعلق یہ فقرہ اس لیے کہا جاتا ہے کہ وہ سب کے سب اس بارے میں ایک ہی رخ پر لوٹتے اور رجوع کرتے ہیں

قول باری ہے (فَطَوَّعَتْ لَہٗ نَفْسُہٗ قَتْلَ اَخِیْہِ، آخر کار اس کے نفس نے اپنے بھائی کا قتل اس کے لیے آسان کر دیا) مجاہد کا قول ہے "اس کے نفس نے اپنے بھائی کے قتل کا معاملہ بڑے مسجع اور منقش انداز میں پیش کیا۔

قتادہ کا قول ہے "اس کے نفس نے اپنے بھائی کا قتل اس کے سامنے مزین کر کے پیش کیا" ایک قول ہے۔ اس کے نفس نے اپنے بھائی کے قتل کے معاملے میں اس کی مساعدت کی" تمام اقوال میں ایک معنی مشترک ہے وہ یہ کہ اس نے بخوشی اس قتل کا ارتکاب کیا تھا اس کام کو اس نے ناپسند نہیں کیا تھا۔

ایک قول ہے کہ عرب کہتے ہیں "طاع لھذہ الظبیۃ اصول الشجر" یا "طاع لفلان" (درختوں کی جڑیں اس ہرنی کے لیے خود بخود فرمانبردار ہوگئیں، یا وہ فلاں شخص کا فرمانبردار ہوگیا) یہ فقرہ اس وقت کہا جاتا ہے جب کوئی کسی کے پاس بخوشی آیا ہو۔ "انطاع"

کے معنی ہیں "انقاد" (فرمانبردار ہو گیا)۔

اسی مفہوم کی بنا پر محاورے میں "طوعت لہ نفسہ" کہا جاتا ہے "اطاعتہ نفسہ" نہیں کہا جاتا۔ اس لیے کہ لفظ "اطاع" (اطاعت کرنے والے کے ارادے کا مقتضی ہے جو وہ امر اور حکم کے مفہوم کو بجا لانے کے لیے کرتا ہے، یہ بات حضرت آدم علیہ السلام کے اس بیٹے کے دل میں موجود نہیں تھی جس نے اپنے بھائی کو قتل کیا تھا۔ لیکن "طوع" کے لفظ میں یہ مفہوم پایا نہیں جاتا۔ اس لیے کہ یہ لفظ کسی امر اور حکم کا مقتضی نہیں ہوتا۔

نیز یہ جائز بھی نہیں کہ کوئی شخص اپنی ذات کو کسی کام کا امر کرے یا کسی کام سے رک جانے کا حکم دے اس لیے کہ امر اور نہی میں اصل بات یہ ہے کہ امر یا نہی کرنے والا مرتبے میں اس سے اونچا ہو جسے یہ امر یا نہی کر رہا ہے۔

لیکن کبھی یہ درست ہوتا ہے کسی انسان کی طرف ایسے فعل کی نسبت کر دی جائے جو اس کی ذات کو شامل ہو کسی اور کی طرف متعدی نہ ہو مثلاً آپ یہ کہیں "حرک نفسہ" یا "قتل نفسہ" (اس نے اپنے آپ کو ہلایا یا اس نے اپنے آپ کو قتل کر دیا) جس طرح یہ کہنا درست ہے "حرک غیرہ" یا "قتل غیرہ" (اس نے دوسرے شخص کو ہلایا یا دوسرے شخص کو قتل کر دیا)

قول باری ہے (فاصبح من الخاسرین پس وہ ان لوگوں میں شامل ہو گیا جو نقصان اٹھانے والے ہیں) یعنی اس نے اسے قتل کر کے اپنی ذات کا نقصان اٹھایا۔ قول باری ہے (ان الخاسرین الذین خسروا انفسھم واھلیھم یوم القیامۃ۔ بے شک نقصان اٹھانے والے لوگ وہ ہیں جو قیامت کے دن اپنی جانوں اور اپنے اہل و عیال کا نقصان اٹھائیں گے۔

قول باری (فاصبح من الخاسرین) میں کوئی دلالت نہیں کہ قتل کا یہ وقوعہ رات کے وقت ہوا تھا بلکہ اس سے ایک مبہم وقت مراد ہے ہو سکتا ہے کہ یہ رات کا وقت ہو اور ہو سکتا ہے کہ دن کا وقت ہو۔ جس طرح شاعر کا قول ہے۔

اصبحت عاذلتی معتلہ — مجھے ملامت کرنے والی عورت بیمار پڑ گئی۔

یہاں صرف دن کا وقت مراد نہیں ہے رات کا وقت بھی مراد ہو سکتا ہے۔ ایک اور شاعر کہتا ہے۔

۵ بکرت علی عواذلی یلحیننی والومھنہ

میری ملامت گر عورتوں نے میری کھال اتارنی شروع کر دی یعنی بہت زیادہ ملامت شروع کر دی اور اس کے جواب میں میں بھی انھیں صلواتیں سناتا رہا۔

یہاں شاعر نے لفظ "بکرت" سے دن کا ابتدائی حصہ یعنی سویرا مراد نہیں لیا، اس لفظ سے دن کا آخری حصہ یا کوئی اور حصہ بھی مراد ہو سکتا ہے۔ عرب کے لوگ عام طور پر ایسے الفاظ کا اطلاق کر کے مبہم وقت مراد لیتے تھے۔

مُردوں کی تدفین

قول باری ہے (فَبَعَثَ اللّٰہُ غُرَابًا یَّبۡحَثُ فِی الۡاَرۡضِ لِیُرِیَہٗ کَیۡفَ یُوَارِیۡ سَوۡءَۃَ اَخِیۡہِ پھر اللہ نے ایک کوا بھیجا جو زمین کھودنے لگا تاکہ اسے بتائے کہ اپنے بھائی کی لاش کیسے چھپائے)

حضرت ابن عباس، حضرت ابن مسعود، مجاہد، سدی، قتادہ اور ضحاک کا قول ہے کہ اسے معلوم نہیں تھا کہ اس لاش کو کیسے ٹھکانے لگائے حتیٰ کہ ایک کوا نمودار ہوا جس نے زمین کھود کر ایک مردہ کوے کو دفنانا شروع کر دیا۔

اس میں حسن بصری کے اس قول کے بطلان کی دلیل موجود ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام کے بیٹوں سے بنی اسرائیل کے دو افراد مراد ہیں۔ اس لیے کہ اگر یہ بات ایسی ہوتی تو مردے کو دفنانے کی بات اسے اس واقعہ سے پہلے معلوم ہوتی اس لیے کہ لوگوں میں یہ رسم اور عادت موجود تھی۔ مُردوں کو دفنانے کا یہی طریقہ تھا۔

قول باری ہے (ثُمَّ اَمَاتَہٗ فَاَقۡبَرَہٗ۔ پھر اسے مار دیا اور قبر میں اتار دیا) یعنی دفنا دیا نیز قول باری ہے (اَلَمۡ نَجۡعَلِ الۡاَرۡضَ کِفَاتًا اَحۡیَآءً وَّ اَمۡوَاتًا۔ کیا ہم نے زمین کو زندوں اور مُردوں کے جمع کرنے کی جگہ نہیں بنا دی؟)

قول باری (سَوۡءَۃَ اَخِیۡہِ) کی دو تفسیریں کی گئی ہیں ایک "اپنے بھائی کی لاش" اس لیے کہ اگر وہ اس لاش کو اس طرح پڑی رہنے دیتا یہاں تک کہ اس میں تعفن پیدا ہو جاتا تو اس پر "سوءۃ" کے لفظ کا اطلاق ہوتا۔ دوسری تفسیر ہے "بھائی کی شرمگاہ" یہاں دونوں مفہوم مراد لینا درست ہے اس لیے کہ لفظ میں دونوں کا احتمال ہے۔

سوءۃ کے اصل معنی نکرہ یعنی ناپسندیدگی کے ہیں۔ اگر کوئی شخص ایسا کام کرے جو دوسرے کو ناپسند ہو اور اسے بُرا لگے تو اس موقعہ پر کہا جاتا ہے "ساءہ، یسوءہ، سوءًا" اللہ تعالیٰ نے

یہ واقعہ منصوص طور پر اس لیے بیان کیا کہ ہم اس سے عبرت حاصل کریں اور قاتل بھائی نے جو رویہ اختیار کیا تھا اس سے پرہیز کریں۔

حسن سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے آپ کا یہ ارشاد منقول ہے (ان اللہ ضرب لکم ابنی آدم مثلاً، فخذوا من خیرھما ودعوا شرھما۔ اللہ تعالیٰ نے تمہارے لیے آدم کے دو بیٹوں کی مثال بیان کی ہے اس لیے ان میں سے جو بھلا تھا اس کا طریقہ اختیار کرو اور برے کا طریقہ چھوڑ دو۔

قول باری ہے (فَاَصْبَحَ مِنَ النّٰدِمِیْنَ اس کے بعد وہ اپنے کیے پر بہت پچھتایا) ایک قول ہے کہ اسے قتل کے فعل پر ندامت ہوئی جو تقرب الٰہی کے سوا کسی اور مقصد کے تحت وقوع پذیر ہوا تھا۔ اسے اس کی سزا کا بھی خوف پیدا ہو گیا۔

اس کا پچھتاوا اس بنا پر تھا کہ جس مقصد کے تحت اس نے اس فعل کا ارتکاب کیا تھا وہ مقصد بھی اسے حاصل نہ ہو سکا اور اس کے ساتھ ساتھ اسے ماں باپ کی طرف سے نقصان بھی اٹھانا پڑا۔ اگر وہ اپنے کیے پر اللہ کے بتائے ہوئے طریقے کے مطابق ندامت کا اظہار کرتا تو اللہ تعالیٰ اس کی توبہ قبول کر لیتا اور اس کا یہ گناہ معاف کر دیتا۔

قول باری ہے (مِنْ اَجْلِ ذٰلِكَ كَتَبْنَا عَلٰى بَنِيْٓ اِسْرَآءِيْلَ اسی وجہ سے ہم نے بنی اسرائیل پر یہ فرمان لکھ دیا تھا) تا آخر آیت۔ اس میں اس بات کا اظہار ہے جس کے سبب بنی اسرائیل پر وہ فرمان لکھ دیا تھا جس کا ذکر آیت کے اندر ہے۔ یہ اس لیے تھا کہ بنی اسرائیل کے لوگ آپس میں ایک دوسرے کو قتل نہ کریں۔

یہ امر اس پر دلالت کرتا ہے کہ بعض اوقات نصوص ایسے معانی لے کر وارد ہوتے ہیں جن کا احکام کے اثبات کے سلسلے میں دوسری چیزوں کے اندر بھی اعتبار کرنا واجب ہوتا ہے اس میں قیاس کے اثبات کی دلیل موجود ہے نیز یہ کہ ان معانی کا اعتبار بھی واجب ہے جن کے ساتھ احکام کو معلق کر دیا گیا ہے اور جنہیں ان احکام کے لیے علل اور نشانات کا درجہ دے دیا گیا ہے۔

فسادی بھی قابل گردن زدنی ہے

قول باری ہے (مَنْ قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ اَوْ فَسَادٍ فِي الْاَرْضِ، جس نے کسی انسان کے

خون کے بدلے یا زمین میں فساد پھیلانے کے سوا کسی اور وجہ سے قتل کر دیا) یہ اس پر دلالت کرتا ہے جو شخص جان کے بدلے کسی کی جان لے لے اس پر کوئی گرفت نہیں۔ نیز یہ کہ جو شخص ناحق کسی کی جان لے لے وہ سزائے موت یعنی قتل کا مستوجب ہے اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ زمین میں فساد پھیلانے کے اندر وہ سبب موجود ہے جس کی بنا پر فسادی قابل گردن زدنی قرار دیا جاتا ہے۔

قول باری ہے (فکانما قتل الناس جمیعا۔ اس نے گویا تمام انسانوں کو قتل کر دیا) اس کی تفسیر میں کئی وجوہ بیان کیے گئے ہیں۔ ایک یہ کہ اس فعل کے مرتکب پر پڑنے والے بوجھ کی سنگینی کا اظہار ہے۔

ایک اور وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ انسانوں کے ہر قاتل کا گناہ اس پر پڑے گا اس لیے کہ قتل کا ارتکاب کر کے اس نے دوسروں کے لیے اس بھیانک جرم کی راہیں کھول دیں اور اس فعل کو آسان بنا دیا اس لیے اس کی حیثیت یہ ہو گئی کہ گویا قتل کے ہر جرم میں اس کی شرکت ہو گئی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (ما من قاتل ظلما الا وعلی ابن آدم کفل من الاثم لانہ سن القتل، جو شخص بھی ظلماً کسی کو قتل کرے گا اس کے گناہ کا ایک حصہ آدم کے قاتل بیٹے کے سر ڈالا جائے گا اس لیے کہ اس نے ہی قتل کا طریقہ جاری کیا تھا)

آپ کا یہ بھی ارشاد ہے (من سن سنۃ حسنۃ فلہ اجرھا واجر من عمل بھا الی یوم القیامۃ ومن سن سنۃ سیئۃ فعلیہ وزرھا ووزر من عمل بھا الی یوم القیامۃ۔ جس شخص نے کسی نیکی کی ابتدا کی اسے اس کا اجر ملے گا اور قیامت تک اس نیکی پر عمل کرنے والوں کا اجر بھی اسے ملتا رہے گا۔ اسی طرح جس شخص نے کسی برائی کی ابتدا کی اس پر اس کے گناہ کا بوجھ پڑے گا اور قیامت تک اس برائی پر چلنے والے لوگوں کے گناہوں کا بوجھ بھی اس پر ڈالا جائے گا)

تیسری وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ تمام لوگوں پر مقتول کے ولی کی معاونت لازم ہوتی ہے۔ یہاں تک کہ سب مل کر قاتل سے بدلہ لے لیتے ہیں۔ اس طرح تمام لوگ قصاص لیے جانے تک اس مقتول کے ولی کی حیثیت رکھتے ہیں اور یہ صورت بن جاتی ہے کہ قاتل نے گویا ان تمام لوگوں کے آدمیوں کو قتل کر دیا ہے۔

قاتل گروہ سے قصاص لینا واجب ہے

یہ امر اس پر دلالت کرتا ہے کہ ایک گروہ نے مل کر کسی کو قتل کر دیا تو اس پورے گروہ

سے قصاص لینا واجب ہوگا اس لیے کہ اس گروہ کی حیثیت یہ ہوگی کہ گویا اس نے تمام انسانوں کو قتل کر دیا۔

قول باری (وَمَنْ اَحْیَاھَا فَکَاَنَّمَا اَحْیَا النَّاسَ جَمِیْعًا اور جس نے کسی کو زندگی بخشی اس نے گویا تمام انسانوں کی زندگی بخش دی) مجاہد کا قول ہے کہ (مَنْ اَحْیَاھَا) کے معنیٰ "جس نے کسی کی زندگی ہلاک ہونے سے بچا لی"۔

حسن کا قول ہے "جس نے قصاص واجب ہوجانے کے باوجود قاتل کا خون معاف کر دیا"۔ دوسرے اہل علم کا قول ہے "ایسے طریقے سے کسی کی جان لینے سے باز رکھا جس میں اسے زندگی مل جائے"۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت میں یہ احتمال ہے کہ احیاء یعنی زندگی بخش دینے سے یہ مراد ہے کہ مقتول کے ولی کی پوری معاونت کی جائے تاکہ وہ قاتل کو قتل کرکے مقتول کا قصاص لے لے، اس لیے کہ قصاص لینے میں زندگی ہے جیسا کہ ارشاد باری ہے (وَلَکُمْ فِی الْقِصَاصِ حَیٰوۃٌ تمہارے لیے قصاص لینے میں زندگی ہے)۔

یہ بھی احتمال ہے کہ احیائے سے یہ مراد ہو کہ جو شخص از روئے ظلم کسی کی جان کے درپے ہوجائے اسے قتل کر دیا جائے۔ اس طرح قتل ہوتے ہوتے بچ جانے والے شخص کو زندگی مل جائے گی اور مذکورہ شخص کو قتل کرنے والے کی حیثیت یہ ہوجائے گی کہ گویا اس نے تمام لوگوں کو زندگی بخش دی۔ اس لیے کہ یہ کارروائی دوسرے لوگوں کے لیے جو ناحق قتل کے درپے ہوں، اپنے فعل سے باز رہنے کا ذریعہ بن جائے گی اور اس بات میں تمام لوگوں کے لیے زندگی ہوگی۔ خواہ وہ قتل کا ارادہ رکھنے ہوں یا قتل کا نشانہ بننے والے ہوں۔

اس آیت سے اجتہادی مسائل کا خلاصہ

یہ آیت احکام پر کئی طرح کے دلائل کو متضمن ہے۔ ایک تو یہ آیت کی اس امر پر دلالت ہے کہ احکام ایسے معانی اور علل کے ساتھ وارد ہوتے ہیں جن کی موجودگی کا اعتبار واجب ہوتا ہے۔ یہ چیز قیاس کی صحت پر دلالت کرتی ہے۔ دوم جان کے بدلے جان لینے کی اباحت۔ سوم جس شخص نے ناحق کسی کی جان لی ہو وہ سزائے موت یعنی قتل کا مستوجب ہوتا ہے۔ چہارم جو شخص کسی مسلمان کو ظلماً قتل کرنے کا ارادہ کرتا ہے وہ قتل کا مستحق قرار پاتا ہے۔

اس لیے کہ قول باری (مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَیْرِ نَفْسٍ) جس طرح جان کے بدلے جان کے وجوب

پر دلالت کرتا ہے اسی طرح یہ اس شخص کے قتل کے وجوب پر بھی دلالت کرتا ہے جو کسی اور کو قتل کرنے کا قصد اور ارادہ کرلے اس لیے کہ اس کی زندگی تلف کرنے کے نفس کے ارادے کے ساتھ ہی وہ مقتول بن جاتا ہے۔ پنجم زمین میں فساد پھیلانے والا قتل کا مستحق ہوتا ہے۔ ششم قول باری (فَکَاَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِیْعًا) میں یہ احتمال ہے کہ اس قاتل کے بعد ہر آنے والے قاتل کا گناہ بھی اس کے سر ہوگا اس لیے کہ اس نے قتل کے برے کام کی بنیاد رکھی تھی اور دوسروں کے لیے اسے آسان کر دیا تھا۔ ہفتم تمام لوگوں پر مقتول کے ولی کی اعانت لازم ہے یہاں تک کہ سب مل کر قاتل سے اس کے خون کا بدلہ لیں۔ ہشتم آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ اگر ایک گروہ ایک شخص کو قتل کردے تو پورے گروہ سے قصاص لینا واجب ہے۔ نہم قول باری (فَکَاَنَّمَا اَحْیَا النَّاسَ جَمِیْعًا) قاتل کو قتل کرنے پر مقتول کے ولی کی اعانت پر دلالت کرتی ہے۔ دہم، جو شخص کسی کو ظلماً قتل کرنے کی ٹھان لے اسے قتل کر دینے پر اس قول کی دلالت ہو رہی ہے۔

محاربین کی حد یعنی سزا

قول باری ہے (اِنَّمَا جَزٰٓؤُا الَّذِیْنَ یُحَارِبُوْنَ اللّٰہَ وَرَسُوْلَہٗ وَیَسْعَوْنَ فِی الْاَرْضِ فَسَادًا اَنْ یُّقَتَّلُوْٓا اَوْ یُصَلَّبُوْٓا اَوْ تُقَطَّعَ اَیْدِیْهِمْ وَاَرْجُلُهُمْ مِّنْ خِلَافٍ اَوْ یُنْفَوْا مِنَ الْاَرْضِ، جو لوگ اللہ اور اس کے رسول سے لڑتے ہیں اور زمین میں اس لیے تگ و دو کرتے پھرتے ہیں کہ فساد برپا کریں ان کی سزا یہ ہے کہ قتل کیے جائیں یا سولی پر چڑھائے جائیں یا ان کے ہاتھ اور پاؤں مخالف سمتوں سے کاٹ ڈالے جائیں یا وہ جلا وطن کر دیے جائیں)۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (یُحَارِبُوْنَ اللّٰہَ) مجازی معنی پر محمول ہے۔ حقیقی معنی پر نہیں اس لیے کہ اللہ سے لڑنا امر محال ہے۔ اس میں دو معنوں کا احتمال ہے۔ ایک یہ کہ جو لوگ طاقت پکڑ کر کھلم کھلا اسلحہ استعمال کرنے اور لوٹ مار کے لیے نکل آئیں انھیں محاربین کے نام سے موسوم کیا گیا اس لیے کہ ان کی حیثیت اس شخص جیسی ہے جو دوسرے لوگوں سے لڑنے بھڑنے پر کمربستہ ہو جائے اور ان کے لیے رکاوٹیں پیدا کر دے۔

انھیں برسرپیکار لوگوں کے مشابہ قرار دے کر محاربین کے نام سے موسوم کیا گیا جس طرح یہ ارشاد باری ہے (ذٰلِكَ بِاَنَّهُمْ شَآقُّوا اللّٰہَ وَرَسُوْلَہٗ یہ (حکم قتال) اس لیے کہ انھوں نے اللہ اور اس کے رسول کی مخالفت کی) نیز فرمایا (اِنَّ الَّذِیْنَ یُحَآدُّوْنَ اللّٰہَ وَرَسُوْلَہٗ جو لوگ اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ دشمنی کرتے ہیں) مشاقّت کے معنی یہ ہیں کہ فریقین میں سے ہر فریق دوسرے فریق کی مخالف جانب ہو۔

محادّت کے معنی یہ ہیں کہ ہر فریق دوسرے فریق سے علیحدگی کی بنا پر ایک کنارے پر ہو۔ یہ بات اللہ کی ذات کی نسبت سے محال ہے اس لیے کہ اس کی ذات مکان اور مکانیت سے ماوراء ہے اس لیے اس کے ساتھ نہ مشاقت ہو سکتی ہے اور نہ ہی محادت نہ ہی اس کی ذات کے لیے مباینت

اور مفارقت کا جواز ہو سکتا ہے اس میں صرف باہم دشمنی رکھنے والے دو افراد کے ساتھ لفظی تشبیہ ہے اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کی مخالف جانب اور علیحدہ کنارے پر ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کی طرف اس کی نسبت مخالفت اور مباینت کے اظہار میں مبالغہ کے طور پر ہوئی ہے۔

اسی طرح قول باری (یُحَارِبُونَ اللّٰہ) میں احتمال ہے کہ انھیں ان لوگوں کے مشابہ قرار دے کر جو دوسروں کے ساتھ مخالفت کا اظہار کرتے اور ان سے لڑتے ہیں، اس نام سے موسوم کر دیا گیا۔

محاربت کی یہ علامت صرف مذکورہ بالا گروہ کے ساتھ اس لیے خاص کر دی گئی کہ طاقت پکڑنے کے بعد یہ اللہ کے احکام کی مخالفت، قابل احترام چیزوں اور عورتوں کی بے حرمتی نیز اسلحہ کی نمائش کے لیے نکل آتا ہے۔ اللہ کی نافرمانی کرنے والے ہر شخص کو اس نام سے موسوم نہیں کیا گیا اس لیے کہ وہ طاقت اور قوت پکڑنے نیز لوٹ مار کرنے اور ڈاکے ڈالنے کے لحاظ سے اس درجے پر نہیں پہنچتا۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ ان سے مراد وہ لوگ ہوں جو اللہ کے دوستوں اور اس کے رسول سے برسرپیکار ہوتے اور لڑتے ہیں جس طرح یہ ارشاد باری ہے (اَلَّذِیْنَ یُؤْذُوْنَ اللّٰہَ وہ لوگ جو اللہ کو اذیت پہنچاتے ہیں) یعنی اللہ کے دوستوں کو اذیت پہنچاتے ہیں۔

اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ اگر یہ لوگ اللہ کے رسول سے برسرپیکار ہوتے تو اس بنا پر کہ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے محاربت کا اظہار کیا ہے انھیں مرتد قرار دے دیا جاتا۔ اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ محاربت کے لفظ کا اس شخص پر اطلاق درست ہوتا ہے جو کھلم کھلا معصیت کا ارتکاب کر کے اپنے جرم کو انتہائی سنگین بنا دیتا ہے۔ اگرچہ وہ اہل ملت میں سے کیوں نہ ہو۔

اس کی دلیل وہ روایت ہے جسے زید بن اسلم نے اپنے والد سے نقل کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے حضرت معاذؓ کو روتے ہوئے دیکھا تو ان سے رونے کی وجہ پوچھی، حضرت معاذؓ نے جواب میں فرمایا کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ارشاد فرماتے ہوئے سنا ہے کہ (الیسیر من الریا شرک، من عادی اولیاء اللہ فقد بارز اللہ بالمحاربۃ تھوڑی سی ریاکاری بھی شرک ہے، جس شخص نے اللہ کے دوستوں سے دشمنی کی اس نے گویا اللہ تعالیٰ کو جنگ کے لیے للکارا)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے شخص پر محاربت کے اسم کا اطلاق کیا اور ارتداد کا ذکر نہیں کیا۔ جو شخص کسی مسلمان کا مال چھیننے کی غرض سے اس کے ساتھ لڑائی کرے گا وہ اللہ کے دوستوں سے دشمنی کا مرتکب ہوگا اور اس بنا پر اللہ تعالیٰ سے برسرپیکار قرار پائے گا۔

اسباط نے سدی سے روایت کی ہے، انھوں نے حضرت ام سلمہؓ کے غلام صبیح سے، اور انھوں نے حضرت زید بن ارقم سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ، حضرت فاطمہؓ اور حضرت حسنؓ و حضرت حسینؓ سے فرمایا (انا حرب لمن حاربتم وسلم لمن سالمتم جس کے ساتھ تم جنگ کروگے میری بھی اس کے ساتھ جنگ ہے اور جس کے ساتھ تم صلح کروگے میری بھی اس کے ساتھ صلح ہے)۔

اس طرح ان حضرات کے ساتھ جنگ کرنے والا اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ جنگ کرنے والا کہلانے کا مستحق ہوگیا اگرچہ وہ مشرک نہ بھی ہو۔ ہمارے اس بیان سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ قاطع الطریق یعنی رہزن پر بھی اس اسم یعنی محارب کا اطلاق ہوتا ہے۔

اس پر وہ روایت بھی دلالت کرتی ہے جسے اشعث نے شعبی سے اور انھوں نے سعد بن قیس سے نقل کیا ہے کہ حارثہ بن بدر نے اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ جنگ کی اور زمین میں فساد برپا کرنے کے لیے تگ و دو کی لیکن قابو میں آنے سے پہلے توبہ کرلی۔ حضرت علیؓ نے بصرہ میں اپنے گورنر کو لکھا کہ حارثہ بن بدر نے اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ محاربت کی اور ہمارے قابو میں آنے سے پہلے توبہ کرلی اس لیے تم اس سے کوئی تعرض نہ کرو اور بھلائی سے پیش آؤ۔ حضرت علیؓ نے اس شخص پر محارب کے اسم کا اطلاق کیا، جبکہ یہ مرتد نہیں ہوا تھا اس نے صرف رہزنی کی تھی۔

یہ روایات اور ہمارے بیان کے مطابق آیت کا مفہوم اس بات کی دلیل ہیں کہ محارب کا اسم رہزنوں کو بھی لاحق ہوتا ہے اگرچہ یہ کافر اور مشرک نہ بھی ہوں۔ اس کے ساتھ یہ بات بھی ہے کہ فقہائے امصار جن کا تعلق سلف سے بھی ہے اور بعد میں آنے والے حضرات یعنی خلف سے بھی، ان کے مابین اس امر میں کوئی اختلاف رائے نہیں ہے کہ یہ حکم مرتدین کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ ان لوگوں کے بارے میں ہے جو رہزنی کرتے ہیں خواہ وہ اہل ملت میں سے کیوں نہ ہوں۔

بعض متاخرین سے جو کسی طرح قابل اعتنا نہیں ہیں یہ منقول ہے کہ یہ حکم مرتدین کے ساتھ خاص ہے۔ لیکن یہ قول نہ صرف ساقط اور رد کردینے کے قابل ہے بلکہ یہ آیت اور سلف و خلف کے اجماع کے بھی خلاف ہے۔

ان لوگوں سے مراد ایسے رہزن ہیں جو ملت اسلام سے تعلق رکھتے ہوں اس پر یہ قول باری دلالت کرتا ہے (اِلَّا الَّذِیْنَ تَابُوْا مِنْ قَبْلِ اَنْ تَقْدِرُوْا عَلَیْهِمْ فَاعْلَمُوْا اَنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ مگر جو لوگ توبہ کرلیں قبل اس کے کہ تم ان پر قابو پاؤ، تمھیں معلوم ہونا چاہیے کہ اللہ معاف کرنے والا اور رحم فرمانے والا ہے)۔

یہ بات معلوم ہے کہ مرتدین اگر قابو میں آنے سے پہلے یا اس کے بعد توبہ کرلیں تو ان سے سزا ٹل جاتی ہے اس لحاظ سے ان کے حکم میں کوئی فرق نہیں پڑتا جبکہ اللہ تعالیٰ نے آیت کے اندر قابو میں آنے سے پہلے یا قابو میں آنے کے بعد ایسے لوگوں کی توبہ میں فرق رکھا ہے۔ نیز ایک شخص کے مسلمان ہو جانے سے وہ حد ساقط نہیں ہوتی جو سزا کے طور پر اس پر واجب ہو چکی ہو۔

اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ ان لوگوں سے راہزن مراد ہیں جن کا تعلق اہل ملت سے ہوتا ہے نیز یہ کہ قابو میں آنے سے پہلے ان کی توبہ ان سے سزا کو ساقط کر دیتی ہے۔ ایک پہلو یہ بھی ہے کہ مرتد نفس ارتداد کی بنا پر قتل کا مستحق ہو جاتا ہے۔ اللہ اور اس کے رسول سے لڑنے کی بات کا کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ جبکہ آیت میں جن لوگوں کا ذکر ہے وہ محاربت یعنی اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ جنگ کرنے کی بنا پر قتل کے مستحق قرار پاتے ہیں۔

اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ آیت میں مرتدین مراد نہیں ہیں۔ نیز آیت میں ان لوگوں کی جلاوطنی کا ذکر ہے جو قابو میں آنے سے پہلے توبہ نہیں کرتے، جبکہ مرتد کو جلاوطن نہیں کیا جاتا۔ اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ آیت کا حکم اہل ملت یعنی مسلمانوں کے اندر جاری ہوگا۔

ایک اور پہلو بھی ہے وہ یہ کہ اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں کہ کوئی شخص کفر کی بنا پر ہاتھ اور پاؤں کاٹے جانے کا سزاوار نہیں ہوتا نیز یہ کہ مرتدین میں سے کوئی قیدی اگر ہمارے ہاتھ آ جائے تو اس پر اسلام پیش کیا جائے گا۔ اگر وہ مسلمان ہو جائے تو فبہا ورنہ اس کی گردن اڑا دی جائے گی۔ اس کے ہاتھ پاؤں کاٹے نہیں جائیں گے۔

ایک اور پہلو سے دیکھا جائے تو ظاہر ہوگا کہ آیت نے محارب کے ہاتھ پاؤں کاٹنے کو واجب قرار دیا ہے اور اس کے ساتھ کوئی اور سزا واجب نہیں کی ہے جبکہ یہ بات معلوم ہے کہ مرتد کو ہاتھ پاؤں کاٹ دینے کے بعد چھوڑ دینا جائز نہیں بلکہ اسلام قبول نہ کرنے کی صورت میں اسے قتل کر دیا جائے گا۔ دوسری طرف اللہ تعالیٰ نے ایک صورت میں صرف ہاتھ پاؤں کاٹنے تک سزا کو محدود رکھنا واجب کر دیا ہے اس کے ساتھ کوئی اور سزا تجویز نہیں کی ہے۔

ایک اور پہلو بھی ہے۔ سولی دینے کی سزا کا مرتدین کے حکم کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ آیت ان لوگوں کے بارے میں ہے جو مرتدین کے علاوہ ہیں۔ اس پر یہ قول باری بھی دلالت کرتا ہے (قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ،

کافروں سے کہہ دیں کہ اگر وہ باز آجائیں تو ان کے سابقہ گناہ معاف کر دیے جائیں گے)۔

محاربین کے بارے میں ارشاد باری ہے (اِلَّا الَّذِیْنَ تَابُوْا مِنْ قَبْلِ اَنْ تَقْدِرُوْا عَلَیْھِمْ فَاعْلَمُوْا اَنَّ اللّٰہَ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ) اللہ تعالیٰ نے محاربین سے سزا کے ٹل جانے کی شرط یہ رکھی ہے کہ وہ قابو میں آنے سے پہلے توبہ کرلیں جبکہ کفر کی سزا کو توبہ کی بنا پر ساقط کر دیا خواہ یہ توبہ قابو میں آنے سے پہلے یا بعد کی گئی ہو۔

اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ اللہ تعالیٰ نے محاربین سے مرتدین مراد نہیں لیا ہے۔ یہ تمام وجوہ اس شخص کے قول کے بطلان پر دلالت کرتی ہیں جس نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ آیت مرتدین کے ساتھ خاص ہے۔

اگر کوئی شخص یہ کہے کہ قتادہ، عبدالعزیز بن صہیب اور دوسرے حضرات نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے کہ قبیلہ عرینہ کے کچھ لوگ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئے۔ آپ نے ان سے فرمایا: اگر تم لوگ ہمارے اونٹوں کے گلوں کی طرف نکل جاتے اور ان کا دودھ اور پیشاب پی لیتے (تو تمہاری بیماری دور ہو جاتی)"

چنانچہ ان لوگوں نے ایسا ہی کیا، جب وہ صحتیاب ہوگئے تو انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مقرر کردہ چرواہے کو قتل کر دیا اور کفر اختیار کرنے کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اونٹوں کو بھی ہنکا لے گئے۔ آپ نے ان کے پیچھے آدمی دوڑائے چنانچہ وہ پکڑے گئے آپ نے ان کے ہاتھ پاؤں کاٹنے اور ان کی آنکھیں پھوڑ دینے کا حکم دیا، اس کے بعد انھیں حرہ کے مقام پر چھوڑ دیا گیا جہاں وہ سب مر گئے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ عرینہ کے ان لوگوں کے متعلق روایات میں اختلاف ہے۔ بعض راویوں نے حضرت انسؓ سے وہی روایت بیان کی ہے جس کا ہم نے ابھی ذکر کیا ہے اور اس میں یہ اضافہ بھی ہے کہ آیت کے نزول کا سبب یہی واقعہ ہے۔

کلبی نے ابو صالح سے روایت کی ہے، انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ آیت کا نزول ابو برزہ اسلمی کے ساتھیوں کے بارے میں ہوا تھا، ابو برزہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ امن کا معاہدہ کر رکھا تھا۔ اس کے ساتھیوں نے ایسے لوگوں کو لوٹ لیا جو اسلام لانے کے ارادے سے آرہے تھے، اس پر یہ آیت نازل ہوئی۔

حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ آیت قبیلہ عرینہ کے لوگوں کے بارے میں نازل ہوئی تھی لیکن

اس روایت میں ان کے ارتداد کا ذکر نہیں ہے۔ اوپر کی وضاحت سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ آیت یا قبیلہ عرینہ کے لوگوں کے بارے میں نازل ہوئی تھی یا امن کا معاہدہ کرنے والوں کے بارے میں۔ اگر آیت کا نزول عرنیین کے بارے میں تھا اور یہ کہ وہ مرتد ہو گئے تھے تو پھر ان کے متعلق اس کا نزول اسے صرف ان کی ذات تک محدود کرنے کا موجب نہیں ہے۔

اس لیے کہ ہمارے نزدیک سبب کی کوئی حیثیت نہیں ہوتی بلکہ لفظ کے عموم کا اعتبار ہوتا ہے الّا یہ کہ کوئی دلالت قائم ہو جائے جو حکم کو اس کے سبب تک محدود کر دے۔ ایک پہلو یہ بھی ہے کہ جن لوگوں نے کہا ہے کہ آیت عرنیین کے بارے میں نازل ہوئی۔ انھوں نے یہ ذکر نہیں کیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے آیت کے نزول کے بعد کچھ کیا ہو۔ آپ نے بس انھیں حرہ کے مقام پر چھوڑ دیا جہاں وہ مر گئے۔

اب یہ بات محال ہے کہ آیت ان لوگوں کے ہاتھ پاؤں کاٹنے کا حکم لے کر نازل ہو جن کے ہاتھ پاؤں پہلے ہی کٹ چکے تھے یا ان لوگوں کے قتل کا حکم لے کر آئے جو پہلے ہی قتل ہو چکے تھے اس لیے کہ یہ بات ناممکن ہے۔ اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ آیت میں قبیلہ عرینہ کے لوگ مراد نہیں ہیں۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ آیت ان تمام لوگوں کے لیے عام ہے جنھیں محاربین کا اسم شامل ہے اور یہ صرف مرتدین تک محدود نہیں ہے۔ ہمام نے قتادہ سے، انھوں نے ابن سیرین سے روایت کی ہے کہ عرینہ والوں کا واقعہ حدود کے نزول سے پہلے پیش آیا تھا۔ اس طرح ابن سیرین نے یہ اطلاع دی کہ یہ واقعہ آیت کے نزول سے پہلے کا ہے۔

اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی آنکھیں پھوڑنے کا حکم دیا تھا اور یہ حکم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کی بنا پر منسوخ ہو گیا تھا جس میں آپ نے مثلہ کرنے سے منع فرما دیا تھا۔ نیز جب آیت کا نزول عرنیین کے واقعہ کے بعد ہوا تھا اور اس واقعہ کے سلسلے میں جن باتوں کا ذکر ہوا اس میں آنکھیں پھوڑنے کی بات کا ذکر نہیں تھا تو گویا آنکھیں پھوڑنے کا حکم آیت کی بنا پر منسوخ ہو گیا تھا اس لیے کہ اگر آنکھیں پھوڑنا بھی سزا میں داخل ہوتا تو اس کا ضرور ذکر ہوتا۔

اس کی مثال وہ روایت ہے جس کے راوی حضرت عبادہؓ ہیں۔ اس میں ارشاد ہے (البکر بالبکر جلد مائۃ وتغریب عام والثیب بالثیب الجلد والرجم، اگر کنوارا کنواری کے ساتھ

بدکاری کا ارتکاب کرے تو ان کی سزا سو کوڑے اور ایک سال کی جلا وطنی ہے۔ اور شادی شدہ مرد شادی شدہ عورت کے ساتھ منہ کالا کرے تو ان کی سزا کوڑے اور سنگساری ہے)

پھر اس کے بعد اللہ نے یہ آیت نازل فرمائی (الزانیۃ والزانی فاجلدوا کل واحد منہما مأتہ جلدہ) (زنا کار عورت اور زنا کار مرد ان میں سے ہر ایک کو سو کوڑے لگاؤ) اس طرح آیت میں مذکورہ سزا زنا کی حد بن گئی۔ اس کے سوا اور کوئی چیز اس کی حد مقرر نہیں ہوئی۔ جلا وطنی کی سزا آیت کی بنا پر منسوخ ہو گئی۔

زیر بحث آیت عرنیین کے بارے میں نہیں ہے بلکہ ان کے واقعہ کے بعد نازل ہوئی اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ آیت میں قتل اور سولی کی سزا کا ذکر ہے لیکن آنکھیں پھوڑنے کی سزا کا ذکر نہیں ہے۔ اب یہ بات درست نہیں ہو سکتی کہ آیت کا نزول ان لوگوں پر حکم جاری کرنے کے بعد ہوا اور آیت میں یہی لوگ مراد ہیں۔ اس لیے کہ اگر ایسی بات ہوتی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان پر آیت کا حکم جاری کرتے۔

لیکن جب سولی کی سزا نہیں دی گئی بلکہ ان کی آنکھیں پھوڑ دی گئیں تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ آیت کا حکم اس واقعہ کے وقت موجود ہی نہیں تھا۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ آیت کا حکم مرتدین تک محدود نہیں ہے بلکہ یہ تمام محاربین کے لیے عام ہے۔

اس بارے میں اختلاف کا ذکر

سلف اور فقہائے امصار کے مابین آیت کے حکم کے متعلق کئی پہلوؤں سے اختلاف رائے ہے جن کا ہم ابھی ذکر کریں گے۔ پہلے ہم یہ بتاتے چلیں کہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ آیت کا حکم ان لوگوں پر بھی جاری ہوگا جو اہل ملت میں سے ہوں اور رہزنی کرتے ہوں۔

حجاج بن ارطاۃ نے عطیہ العوفی سے روایت کی ہے، انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے قول باری (اِنَّمَا جَزٰٓؤُا الَّذِيْنَ يُحَارِبُوْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ) تا آخر آیت کی تفسیر کے سلسلے میں نقل کیا ہے کہ جب کوئی شخص کسی سے لڑے اور اس کا مال چھین کر اسے قتل کر دے تو ایسے شخص کے ہاتھ اور پاؤں مخالف سمتوں سے کاٹ دیے جائیں گے اور پھر اسے قتل کر کے پھانسی پر لٹکا دیا جائے گا۔

اگر اس نے صرف قتل کیا ہو اور مال نہ چھینا ہو تو ایسی صورت میں اسے قتل کر دیا جائے گا۔ اگر اس نے قتل نہ کیا ہو صرف مال چھینا ہو تو اس کے ہاتھ اور پاؤں مخالف سمتوں سے قطع کر دیے جائیں گے۔ اگر اس نے نہ قتل کیا ہو اور نہ ہی مال چھینا ہو تو ایسے شخص کو جلا وطن کر دیا جائے گا۔

امام ابوحنیفہ نے حماد سے روایت کی ہے، انھوں نے ابراہیم نخعی سے کہ ایک شخص رہزنی کرتا، مال لوٹتا اور لوگوں کے خون سے ہاتھ بھی رنگتا ہے تو ایسے شخص کے بارے میں امام المسلمین کو اختیار ہوگا چاہے تو اس کے ہاتھ اور پاؤں مخالف سے کاٹ کر اسے قتل کر دے اور بعد ازاں سولی پر لٹکا دے اور اگر چاہے تو ہاتھ پاؤں کاٹے بغیر سولی پر لٹکا دے، اگر چاہے تو پھانسی دیے بغیر صرف اس کی گردن اڑا سکتا ہے۔

اگر اس نے صرف مال چھینا ہو اور کسی کی جان نہ لی ہو تو ایسی صورت میں اس کے ہاتھ پاؤں مخالف سمتوں سے قطع کر دیے جائیں گے۔ اگر اس نے نہ مال چھینا ہو نہ ہی کسی کی جان لی ہو تو تعزیری سزا دے کر اسے جلا وطن کر دیا جائے گا۔ جلا وطنی کے معنی یہ ہیں کہ اسے قید میں ڈال دیا جائے گا۔

ایک روایت میں ہے کہ اسے سخت ترین سزا دے کر قید میں ڈال دیا جائے گا یہاں تک کہ وہ نیک چلنی کی کیفیت اپنے اندر پیدا کرلے۔ ایک روایت کے مطابق حسن کا بھی یہی قول ہے۔ سعید بن جبیر، حماد، قتادہ اور عطا خراسانی کا بھی یہی قول ہے۔

یہ سلف کے ان حضرات کا قول ہے جنھوں نے آیت کے حکم کو اسی ترتیب سے جاری کیا جس ترتیب سے الفاظ میں اس کا ذکر ہوا ہے۔ دوسرے حضرات کا قول ہے کہ جب لوگ خروج کریں تو امام المسلمین کو اختیار ہے کہ ان سزاؤں میں سے جو بھی سزا وہ مناسب سمجھے انھیں دے دے خواہ انھوں نے نہ کوئی مال چھینا ہو اور نہ کسی کی جان لی ہو۔ سعید بن المسیب، مجاہد، حسن (ایک روایت کے مطابق) عطاء بن ابی رباح کا یہی قول ہے۔ امام ابو یوسف، امام محمد اور زفر کا قول ہے کہ محاربین نے اگر صرف جانیں لی ہوں گی اور مال وغیرہ لوٹا نہ ہوگا تو سزا میں ان کی گردنیں اڑا دی جائیں گی۔ اگر انھوں نے صرف مال چھینا ہوگا اور اس سے تجاوز نہ کیا ہوگا تو ان کے ہاتھ پاؤں مخالف سمتوں سے کاٹ دیئے جائیں گے۔

ان دو صورتوں میں ہمارے اصحاب کے درمیان کوئی اختلاف رائے نہیں ہے۔

لیکن ان لوگوں نے اگر مال بھی لوٹا ہو اور جان بھی لی ہو تو اس بارے میں امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ امام المسلمین کو چار باتوں کا اختیار ہوگا۔ اگر وہ چاہے گا تو ان کے ہاتھ پاؤں کاٹ کر ان کی گردن اڑا دے گا اور اگر چاہے گا تو ان کے ہاتھ پاؤں کاٹ دینے کے بعد انھیں سولی پر لٹکا دے گا، اگر چاہے گا تو صرف ان کی گردنیں اڑا دے گا اور اگر چاہے گا تو انھیں سولی پر چڑھا دے گا اور ہاتھ کاٹنے کی سزا ترک کر دے گا۔

امام ابو یوسف اور امام محمد کا قول ہے اگر ان لوگوں نے مال بھی چھینا ہو اور جان بھی لی ہو تو انھیں سولی پر چڑھایا جائے گا اور ان کی گردنیں اڑا دی جائیں گی، ان کے ہاتھ پاؤں قطع نہیں کیے جائیں گے۔ امام ابو یوسف سے املاءً یہ مروی ہے کہ امام المسلمین اگر چاہے گا تو اس کے ہاتھ پاؤں کاٹ کر اسے سولی پر لٹکا دے گا۔ سولی پر چڑھنے کی سزا معاف کرنے کی میں اجازت نہیں دیتا۔

رہزنوں کے متعلق امام شافعی کا قول ہے کہ اگر ان لوگوں نے جان بھی لی ہو اور مال بھی چھینا ہو تو انھیں قتل کر کے سولی پر لٹکا دیا جائے گا۔ اگر انھوں نے صرف جان لی ہو اور مال نہ چھینا ہو تو ایسی صورت میں انھیں قتل کر دیا جائے گا سولی پر لٹکایا نہیں جائے گا۔

اگر انھوں نے مال چھینا ہو اور کسی کی جان نہ لی ہو تو ان کے ہاتھ پاؤں مخالف سمتوں سے کاٹ ڈالے جائیں گے۔ لیکن اگر انھوں نے صرف لوگوں کو ہراساں کیا ہو تو انھیں جلاوطن کر دیا جائے گا۔ اگر وہ بھاگ کھڑے ہوں اور پھر پکڑے جائیں تو ان پر ان کے حسب حال سزائیں دی جائیں گی۔

البتہ اگر قابو میں آنے سے پہلے وہ تائب ہو جائیں تو ان سے حد ساقط ہو جائے گی لیکن انسانوں کے حقوق ساقط نہیں ہوں گے۔ یہ صورت بھی ہو سکتی ہے کہ توبہ کی بنا پر اللہ تعالیٰ کے تمام حقوق ساقط ہو جائیں اور چوتھائی دینار یا اس سے زائد رقم چھیننے کی وجہ سے ہاتھ پاؤں کاٹنے کی سزا اسے مل جائے۔

امام مالک کا قول ہے کہ جب ایسا محارب پکڑا جائے جس نے خوف و ہراس پھیلا رکھا ہو تو امام کو اختیار ہو گا کہ اللہ تعالیٰ نے جو سزائیں مقرر کی ہیں ان میں سے کوئی بھی سزا اسے دے دے خواہ اس نے کسی کی جان لی ہو یا نہ لی ہو اور خواہ اس نے کوئی مال چھینا ہو یا نہ چھینا ہو۔

امام المسلمین کو اس بارے میں اختیار ہو گا وہ اپنے صوابدید کے مطابق اگر چاہے گا تو اسے قتل کر دے گا اور اگر چاہے گا تو اس کے ہاتھ پاؤں کاٹ دے گا اور اگر چاہے گا تو جلاوطنی کی سزا دے دے گا۔ جلاوطنی کی سزا اسے قید میں ڈالنے کی صورت میں ________ دی جائے گی۔ اسے قید میں رکھا جائے گا یہاں تک کہ توبہ کا اظہار کر دے۔

اگر محارب قابو میں نہ آئے اور خود تائب ہو کر چلا آئے تو اس سے محاربت کی سزائیں یعنی قتل سولی پر چڑھانا اور جلاوطنی تو معاف ہو جائیں گی لیکن لوگوں کے حقوق کے سلسلے میں اس کی گرفت کی جائے گی۔

لیث بن سعد کا قول ہے کہ جو شخص کسی کی جان لیتا ہے اور مال بھی چھین لیتا ہے اسے سولی پر لٹکا دیا جائے گا اور نیزوں کے زخم لگائے جائیں گے یہاں تک کہ اس کی موت واقع ہو جائے گی۔ لیکن جو شخص صرف قتل کا ارتکاب کرے گا اسے تلوار سے قتل کر دیا جائے گا۔

ابو الزناد کا قول ہے کہ محاربین کے بارے میں والی اور حاکم گردن اڑانے، سولی پر چڑھانے ہاتھ پاؤں کاٹنے اور جلاوطن کرنے کی جو سزا بھی تجویز کرے گا وہ درست ہو گی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت کا حکم اسی ترتیب سے ہے جس کا ہم نے ذکر کیا ہے اس کی دلیل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے (لا یحل دم امرئ مسلم الا باحدی ثلاث،

کفر بعد ایمان و زنا بعد احصان و قتل نفس بغیر نفس. کسی مسلمان کا خون بہانا حلال نہیں مگر صرف تین صورتوں میں سے ایک کے اندر، ایمان لانے کے بعد کافر ہو جانے کی صورت میں، صفت احصان حاصل کرنے کے بعد زناکاری کی صورت میں اور ناحق کسی کو قتل کرنے کی صورت میں)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کے قتل کی نفی فرما دی جو ان تینوں صورتوں سے خارج ہو۔ آپ نے رہزنوں کی تخصیص نہیں کی اس لیے ایسے رہزنوں کے قتل کا انتفاء ہو گیا جنھوں نے کسی کی جان نہ لی ہو۔ جب ان کا قتل منتفی ہو گیا تو مال چھیننے کی صورت میں ان کے ہاتھ پاؤں کاٹنا واجب ہو گیا۔ ان مسئلوں میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ ابراہیم بن طہمان نے عبدالعزیز بن رفیع سے روایت کی ہے، انھوں نے عبید بن عمیر سے، انھوں نے حضرت عائشہؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے فرمایا:

(لا یحل دم امرئ مسلم الا باحدیٰ ثلاث، زنا بعد احصان، ورجل قتل رجلا فقتل به ورجل خرج محاربا للہ ولرسوله فیقتل او یصلب او ینفی من الارض۔

کسی مسلمان کا خون بہانا حلال نہیں مگر تین صورتوں میں سے ایک صورت کے اندر، صفت احصان حاصل کر لینے کے بعد زنا کی صورت میں، کسی شخص کی ناحق جان لینے کی صورت میں اور اس صورت میں کہ کوئی شخص اللہ اور اس کے رسول کا محارب بن کر خروج کرے، اسے یا تو قتل کر دیا جائے گا یا سولی پر لٹکا دیا جائے گا یا اس سرزمین سے جلا وطن کر دیا جائے گا)

اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ اس حدیث کی روایت صحیح اسناد سے ہوئی ہے لیکن ان میں محارب کے قتل کا ذکر نہیں ہے۔ اس حدیث کی حضرت عثمانؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے لیکن اس میں محارب کے قتل کا ذکر نہیں ہے۔ دراصل صحیح روایت وہی ہے جس میں محارب کے قتل کا ذکر نہیں ہے۔ اس لیے کہ مرتد لامحالہ قتل کا مستحق ہوتا ہے اور اس پر سب کا اتفاق ہے۔

ان حضرات کی روایت کی رو سے مرتد ان تینوں میں سے ایک ہے جن کا خون حلال کر دیا گیا ہے اس لیے ان مذکورہ لوگوں کے سوا اور کوئی باقی نہیں۔ محارب نے اگر کسی کی جان نہ لی ہو تو وہ ان سے خارج ہو گا۔

ان محارب کا ان میں داخل ہونا درست ہو جائے تو اس صورت میں مفہوم یہ ہو گا محارب

اگر کسی کی جان لے چکا ہو تو اسے مذکورہ سزاؤں میں سے کوئی ایک سزا مل جائے گی۔ تاکہ اس مفہوم کی بنا پر یہ روایت دوسری روایتوں کے مطابق بن جائے اور پھر اس روایت کا فائدہ یہ ہوگا کہ ایسے شخص کو سولی پر لٹکانے کے ذریعے قتل کرنے کا جواز ہو جائے گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ اس روایت میں جلاوطنی کا بھی ذکر ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس میں کوئی امتناع نہیں کہ اس لفظ سے فقرے کی ابتدا ہوئی اور اس میں "ان لم یقتل (اگر اس نے کسی کی جان نہ لی ہو) کے الفاظ پوشیدہ ہوں۔

اگر یہ کہا جائے کہ بعض دفعہ باغی کو قتل کر دیا جاتا ہے اگرچہ اس نے کسی کی جان نہ بھی لی ہو، حالانکہ وہ روایت میں مذکورہ تینوں قسم کے افراد سے خارج ہے۔ تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ظاہر روایت اس کے قتل کی نفی کرتا ہے۔ ہم ایسے شخص کے قتل کا حکم سب کے اتفاق کی دلالت کی بنا پر دیتے ہیں۔ اس کے بعد محارب کے قتل کی نفی کے سلسلے میں روایت کا حکم عموم کی صورت میں باقی رہ جاتا ہے الا یہ کہ محارب کسی کی جان بھی لے چکا ہو۔ اس صورت میں اسے قتل کر دیا جائے گا۔

ایک اور پہلو سے دیکھا جائے یہ روایت ان لوگوں کے بارے میں وارد ہوئی ہے جو اپنے سابقہ کسی فعل کی وجہ سے قتل کے مستحق ہو گئے ہیں اور اس پر قتل کا حکم قرار پا چکا ہو۔ مثلاً صفت احسان حاصل کرنے والا زناکار، مرتد اور قاتل وغیرہ۔ لیکن باغی شخص اس بنا پر قتل کا مستحق قرار نہیں پاتا اسے تو صرف چھٹکارا حاصل کرنے کی خاطر قتل کیا جاتا ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر ایک باغی اپنے گھر بیٹھ رہے اور برسرپیکار نہ بنے تو اسے قتل نہیں کیا جائے گا اگرچہ وہ بغاوت کرنے والوں جیسے خیالات اور عقائد کیوں نہ رکھتا ہو۔

ہمارے اس بیان سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ آیت کا حکم اسی ترتیب سے ہے جو ہم نے بیان کی ہے، اس میں تخییر نہیں ہے۔ آیت میں ایک پوشیدہ لفظ ہے اور تخییر نہیں ہے۔ اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ اس امر پر سب کا اتفاق ہے کہ اگر محاربین نے مال چھینا ہو لیکن کسی کی جان نہ لی ہو تو امام المسلمین کے لیے یہ جائز نہ ہوگا کہ انھیں ہاتھ پاؤں کاٹنے کی سزا نہ دے اور صرف جلا وطن کر دے۔

اسی طرح اگر انھوں نے مال بھی لوٹا ہو اور جانیں بھی لی ہوں تو اس صورت میں امام المسلمین کے لیے جائز نہیں ہوگا کہ ان سے قتل یا سولی کی سزا معاف کر دے۔ اگر معاملہ اس طرح ہوتا جس

طرح تخییر کے قائلین کہتے ہیں تو یہ تخییر اس صورت میں بھی ثابت ہوتی جس میں محاربین نے مال بھی چھینا ہوا ور جان بھی لی ہو یا صرف مال چھینا ہوا ور جان نہ لی ہو۔

لیکن جب ان صورتوں میں ہمارے بیان کردہ حکم پر سب کا اتفاق ہے تو اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ آیت میں پوشیدہ الفاظ موجود ہیں جو یہ ہیں۔

ان یقتلوا ان قتلوا او یصلبوا ان قتلوا واخذوا المال، او تقطع ایدیھم وارجلھم من خلاف ان اخذوا المال ولم یقتلوا، او ینفوا من الارض ان خرجوا ولم یفعلوا شیئًا من ذٰلک حتی ظفر بھم۔

(انھیں قتل کر دیا جائے اگر انھوں نے قتل کیا ہو، یا انھیں سولی پر لٹکا دیا جائے اگر انھوں نے جان بھی لی ہو اور مال بھی چھینا ہو یا ان کے ہاتھ پاؤں مخالف سمت سے کاٹ دیے جائیں اگر انھوں نے صرف مال چھینا ہو اور کسی کی جان نہ لی ہو، یا انھیں جلاوطن کر دیا جائے اگر انھوں نے خروج تو کیا ہو لیکن ابھی قتل و غارت گری میں ملوث نہ ہوئے ہوں کہ حکومت کے ہتھے چڑھ گئے ہوں)

تخییر کے قائلین ظاہر آیت زیر بحث اور ظاہر قول باری (مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا) سے استدلال کرتے ہیں۔

یہ آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ زمین میں فساد مچانا فسادی کے قتل کے وجوب کے لحاظ سے کسی شخص کی جان لینے کے برابر ہے۔ محارب لوگ اپنے خروج کی بنا پر نیز طاقت پکڑنے اور خوف و ہراس پیدا کرنے کی وجہ سے فساد فی الارض کے مرتکب ہوتے ہیں خواہ انھوں نے کسی کی جان نہ بھی لی ہو یا کسی کا مال نہ بھی چھینا ہو۔

لیکن ان حضرات کے اس استدلال میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو تخییر کی موجب بنتی ہو جبکہ یہ دلالت قائم ہو چکی ہے کہ آیت میں پوشیدہ الفاظ موجود ہیں اور حکم کا تعلق ان پوشیدہ الفاظ کے ساتھ ہے۔ ظاہر آیت کے مقتضی کے ساتھ نہیں ہے۔

جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں کہ اگر آیت تخییر کی موجب ہوتی اور اس میں پوشیدہ الفاظ نہ ہوتے تو امام المسلمین کے لیے اس صورت میں بھی اختیار باقی رہتا جس میں محاربین جان لینے اور مال لوٹنے کے دونوں جرائم کے مرتکب پائے گئے ہوں۔

اس صورت میں امام کو اختیار ہوتا کہ انھیں قتل اور قطع کی سزا کی بجائے جلاوطنی کی سزا دے دیتا۔

جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ اس صورت میں امام کے لیے قتل اور قطع کی سزا سے عدول کرنا جائز نہیں ہے تو پھر یہ کہنا درست ہے کہ آیت میں الفاظ پوشیدہ ہیں اور ترتیب کچھ اس طرح ہے :

"انھیں قتل کر دیا جائے اگر انھوں نے قتل کیا ہو یا انھیں سولی پر چڑھا دیا جائے اگر انھوں نے مال لوٹا ہوا ور قتل بھی کیا ہو یا ان کے ہاتھ پاؤں مخالف سمت سے کاٹ دیے جائیں اگر انھوں نے صرف مال چھینا ہو"

اگر کوئی یہ کہے کہ محاربین کو قتل کرنا اس وقت واجب ہوتا ہے جب اس نے کسی کو قتل کر دیا ہو اسی طرح ہاتھ پاؤں کاٹنے کا وجوب اس حالت میں ہوتا ہے جب اس نے مال چھینا ہو اور ان سزاؤں کی بجائے جلا وطنی کی سزا جائز نہیں ہوتی تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ناحق کسی کی جان لینا بذات خود ایسا جرم ہے جس کی سزا قتل ہے۔ خواہ قاتل محارب نہ بھی ہو۔

اسی طرح مال ہتھیانے کی سزا بھی قطع ید ہے اگر اس فعل کا مرتکب کوئی چور ہو۔ اس بنا پر اس صورت میں قتل اور قطع ید کی سزا سے عدول کرکے جلا وطنی کی سزا جائز نہیں ہوتی۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس صورت میں محارب کو قتل اور قطع کی جو سزا دی جاتی ہے وہ قصاص کے طور پر نہیں ہوتی۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اس صورت میں اگر مقتولین کے اولیا ان محاربین کو معاف بھی کر دیں تو ان کی معافی جائز نہیں ہوتی۔

اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ مذکورہ بالا صورت میں یہ سزا حد کے طور پر دی گئی ہے اس لیے کہ اس نے محاربت کی بنا پر قتل کے اس فعل کا ارتکاب کیا تھا۔ اسی طرح قطع کی سزا اس لیے واجب ہوئی کہ اس نے محاربت کی بنا پر مال چھینا تھا اگر وہ کسی کو قتل نہ کرتا اور مال نہ چھینتا تو اسے قتل کرنا نیز اس کے ہاتھ پاؤں کاٹ دینا جائز نہ ہوتا۔ اس لیے کہ اس کا قتل اگر حد کے طور پر واجب ہوتا تو اس سزا کو چھوڑ کر جلا وطنی کی سزا دینا ہرگز جائز نہ ہوتا۔

یہی کیفیت قطع کی بھی ہوتی۔ جس طرح اگر یہ محاربین جان بھی لیتے اور مال بھی لوٹتے تو اس صورت میں قتل اور قطع کی سزا کو چھوڑ کر جلا وطنی کی سزا دینا جائز نہ ہوتا اس لیے کہ اس کا وجوب حد کے طور پر ہوا تھا۔

اس میں یہ دلیل موجود ہے کہ محارب صرف اسی صورت میں قتل کا مستحق ہوتا ہے جب اس نے کسی کی جان لی ہو اسی طرح اگر اس نے مال چھینا ہو تو وہ قطع کا مستحق ہوگا۔ اس بات میں اس

مسئلے میں ایک نئی دلیل بننے کی صلاحیت موجود ہے اس لیے کہ جب قتل حد کے طور پر واجب ہوتا ہے تو اسے چھوڑ کر کسی اور سزا کو اختیار کرنا جائز نہیں رہتا۔

یہی بات قطع کی سزا کے اندر بھی ہے۔ جس طرح زانی اور رجم کی سزاؤں میں ہوتا ہے۔ جب امام المسلمین کے لیے اس صورت میں محارب کو قتل کرنے کی بجائے جلاوطنی کی سزا دینا جائز ہے۔

———— جب اس نے کسی کی جان نہ لی ہو تو اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ محارب نفس خروج کے ساتھ قتل کا مستحق نہیں ہوا تھا اسی طرح اگر وہ قتل کا ارتکاب کر لیتا تو قتل کی سزا سے اسے معافی نہ ملتی۔

اگر محارب نفس محاربت کی بنا پر قتل کا مستحق ہو جاتا تو اس سزا کو چھوڑ کر کسی اور سزا کو اختیار کرنا جائز نہ ہوتا۔ جس طرح جان لینے کی صورت میں قتل کی سزا کو چھوڑ کر اسے کوئی اور سزا دینا جائز نہیں ہوتا ہے۔

قول باری ہے (مَنۡ قَتَلَ نَفۡسًۢا بِغَیۡرِ نَفۡسٍ اَوۡ فَسَادٍ فِی الۡاَرۡضِ) اس آیت میں ناحق کسی کو قتل کرنے اور زمین میں فساد پھیلانے کو یکساں درجہ دیا گیا ہے۔ اس فساد فی الارض سے وہ فساد اور گڑبڑ مراد ہے جس کے ساتھ جان لینا اور قتل کرنا بھی پایا جائے یا فساد کے اظہار کی حالت میں قتل کا وقوعہ پیش آ گیا ہو۔

اس صورت میں فسادی سے چھٹکارا حاصل کرنے کے لیے اسے قتل کر دیتے ہیں حالانکہ اس نے کسی کی جان نہیں لی ہوتی۔ اب بحث صرف اس صورت کے اندر ہے کہ جب محارب توبہ کرنے سے پہلے امام المسلمین کے قابو میں آ جائے تو اگرچہ اس نے کسی کی جان نہ بھی لی ہو، اسے قتل کرنا جائز ہوگا۔

اگر چھٹکارا حاصل کرنے کی خاطر اسے قتل کر دیا جائے تو اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے اور عین ممکن ہے کہ قول باری (اَوۡ فَسَادٍ فِی الۡاَرۡضِ) میں یہی صورت مراد ہو۔

اس لیے کہ فساد فی الارض کی بنا پر اگر قتل کا استحقاق ہو جاتا تو اسے چھوڑ کر جلاوطنی کی سزا دینا جائز نہ ہوتا۔ جب سب کے نزدیک جلاوطنی کی سزا درست ہے تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ وہ قتل کا مستحق نہیں ہوا تھا۔

اس بیان کی رو سے ان لوگوں کا قول درست ہو گیا جو آیت میں بیان شدہ سزاؤں کے

اندر ترتیب کے ایجاب کے قائل ہیں جس طرح ہم پہلے پر روشنی ڈال آئے ہیں۔

ایک اور پہلو بھی ہے مال چھینتے یا مال چھیننے کا ارادہ کر لینے پر سزائے موت تک پہنچنے کا استحقاق پیدا نہیں ہوتا جبکہ یہ بات واضح ہو کر محاربین صرف مال لوٹنے کی غرض سے باہر آئے ہیں۔ جب اصول کے اندر مال چھین لینے پر سزائے موت کا استحقاق پیدا نہیں ہوتا تو مال لوٹنے کے ارادے کی صورت میں ایسے لوگوں کا بطور حد سزائے موت کا مستحق نہ ہونا اولیٰ ہوگا۔

البتہ اگر محاربین لوگوں کی جانیں لینے کے جرم کے مرتکب پائے جائیں گے تو انھیں سزائے موت دے دی جائے گی۔ یہ سزا انھیں قتل کے ارتکاب کی وجہ سے حد کے طور پر دی جائے گی۔ ان کی یہ سزا قصاص کے طور پر نہیں ہوگی۔ اس لیے کہ اصول میں قتل کرنے کی وجہ سے قاتل سزائے موت کا مستحق ہوتا ہے تاہم محارب نے فساد فی الارض کے مقصد کے تحت اس قتل کا ارتکاب کیا تھا تو اس سزا کا حکم اس لحاظ سے اور موکد ہو گیا کہ اسے حد کے طور پر یہ سزا دے دی گئی۔

اور اس میں یہ لحاظ بھی رکھا گیا کہ حد کی صورت میں ہونے کی وجہ سے یہ سزا حق اللہ بن گئی اس لیے مقتول کے اولیاء کے معاف کر دینے پر بھی یہ سزا معاف نہیں ہوگی۔ اگر ان محاربین نے صرف مال لوٹا ہو اور کسی کے خون سے اپنا ہاتھ نہ رنگا ہو تو اس صورت میں ان کے ہاتھ پاؤں مخالف سمت سے کاٹ دیے جائیں گے اس لیے کہ آیت میں اس کا ذکر آیا ہے۔

اصول کے اندر مال چھیننے پر ہاتھ پاؤں کاٹ دینے کی سزا کا استحقاق ہو جاتا ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ پہلی چوری پر چور کا ہاتھ کاٹ دیا جاتا ہے لیکن اگر وہ دوبارہ چوری کرتا ہے تو اس کی ٹانگ کاٹ دی جاتی ہے۔

البتہ مال چھیننے کا عمل جب فساد فی الارض کے مقصد کے تحت کیا جائے تو اسی سزا میں اور سختی کر دی جاتی ہے اور فسادی یا محارب کے ہاتھ پاؤں مخالف سمت سے کاٹ دیے جاتے ہیں۔ اگر ایک شخص قتل بھی کرتا ہے اور مال بھی لوٹ لیتا ہے تو اسے سزا دینے میں امام المسلمین کو اختیار ہوتا ہے۔

اس اختیار کے بارے میں ہمارے اصحاب کے درمیان اختلاف رائے کا ہم نے پہلے ذکر کر دیا ہے جس کے مطابق امام ابو حنیفہ کے نزدیک ایسے شخص کو یہ سزا دی جائے گی کہ اس کے ہاتھ پاؤں مخالف سمت سے کاٹنے کے بعد سولی پر لٹکا کر اسے قتل کر دیا جائے گا۔

اس طرح امام المسلمین کو اسے یہ تینوں سزائیں بیک وقت دینے کا اختیار ہوگا اور یہ ایک حد شمار ہوں گی۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اس صورت میں حد کے طور پر قتل کی سزا کا استحقاق ہوتا ہے۔ جس طرح قطع کی سزا حد کے طور پر واجب ہوتی ہے اس میں مقتول کے اولیاء کی طرف سے معاف کر دینے کی بھی گنجائش نہیں ہوتی۔

اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ یہ دونوں سزائیں ایک ہی حد شمار ہوں گی۔ اس بنا پر امام المسلمین کو اختیار ہوگا کہ مجرموں پر ان دونوں سزاؤں کا بیک وقت نفاذ کر دے یا یہ کہ انہیں قتل کر دے۔ قتل کر دینے کی صورت میں ہاتھ پاؤں کاٹنے کی سزا خود اس میں داخل ہو جائے گی۔ اس لیے کہ امام المسلمین اس بات کا پابند نہیں ہے کہ ان سزاؤں میں سے فلاں سزا پہلے دی جائے اس لیے اسے اختیار ہے کہ قتل اور قطع میں سے جو سزا پہلے دینا چاہے دے سکتا ہے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ آپ اس طرح کیوں نہیں کرتے کہ ایسے مجرم کو قتل کی سزا دے کر قطع کی سزا ساقط کر دیتے جس طرح چور کی صورت میں آپ کرتے ہیں کہ اگر چور کے ہاتھوں کسی کا قتل بھی ہو گیا تو چور کو قتل کی سزا دے دی جائے گی اور اس کا ہاتھ کاٹا نہیں جائے گا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے کہ قتل اور قطع کی دونوں سزائیں ایک ہی حد کی صورت میں ہوتی ہیں جس کا استحقاق ایک ہی سبب کی بنا پر ہوتا ہے وہ سبب یہ کہ محاربت کے مقصد کے تحت جان لی گئی اور مال لوٹا گیا۔

لیکن اعتراض کے اندر دی گئی مثال میں چوری اور قتل دو الگ الگ جرم تھے اس لیے دونوں کی سزاؤں کا سبب ایک دوسرے سے مختلف تھا، دوسری طرف ہمیں حتی الامکان حد کو ٹالے رکھنے کا حکم دیا گیا ہے۔

اسی بنا پر ہم نے قاتل چور پر پہلے قتل کی حد جاری کر دی تاکہ دوسری حد یعنی حد سرقہ جاری کرنے کی نوبت نہ آئے لیکن زیر بحث مسئلے میں ایک حد کو ٹالنے کی صورت نہیں ہے بلکہ یہ سزائیں ایک ہی حد کی صورت میں دی جا رہی ہیں اس لیے ہم پر یہ لازم نہیں آتا کہ اس کے ایک حصے کو ساقط کر دیں اور ایک حصے کا نفاذ کر دیں۔

امام المسلمین کو یہ بھی اختیار ہے کہ ایسے مجرم کو سولی پر چڑھا کر قتل کر دے یا صرف قتل کر دینے پر اکتفا کرے اس لیے کہ قول باری ہے (اَنْ یُّقَتَّلُوْٓا اَوْ یُصَلَّبُوْٓا)

ابو جعفر طحاوی نے ذکر کیا ہے کہ آیت میں مذکور سولی کا حکم امام ابو حنیفہ کے قول کے مطابق

قتل کے بعد سولی دینے پر محمول ہے۔ ابوالحسن کرخی امام ابوحنیفہ سے نقل کرتے تھے کہ اسے سولی پر چڑھا دیا جائے گا پھر اس کے پیٹ میں نیزہ وغیرہ مار مار کر موت کے گھاٹ اتار دیا جائے گا۔

ابوالحسن کرخی فرماتے تھے کہ یہی طریقہ درست ہے ورنہ قتل کرنے کے بعد سولی پر لٹکانے کے کوئی معنی نہیں ہیں اس لیے کہ سولی پر چڑھانا خود ایک سزا ہے اور یہ بات مردہ انسان کے حق میں محال ہوتی ہے۔

ان سے جب یہ سوال کیا گیا۔ قتل کرنے کے بعد دوسروں کی عبرت کے لیے لاش کو سولی پر لٹکانے میں کیا حرج ہے تو انھوں نے جواب میں کہا کہ سولی پر لٹکانا تعذیب اور سزا کے لیے عمل میں آتا ہے۔ اس لیے اسے اسی طریقے پر عمل لانا جائز ہو سکتا ہے جو شریعت کے اندر مقرر کیا گیا ہے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے قتل اور پھانسی کی سزا تخییر کے طور پر مقرر فرما دیا ہے تو مجرم پر ان دونوں سزاؤں کو یکجا کر دینا کس طرح جائز ہو سکتا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جب محارب کسی کی جان لے لے لیکن مال نہ لوٹے تو اس صورت میں اللہ تعالیٰ نے قتل کی وہ سزا تجویز کی جو سولی کی شکل میں نہ ہو۔

لیکن اگر اس نے جان بھی لی ہو اور مال بھی لوٹا ہو تو اس صورت میں اللہ تعالیٰ نے اس کے لیے سولی کی شکل میں قتل کی سزا مقرر کی ہے اور اس طرح جان لینے اور مال لوٹنے کی صورت میں قتل کی سزا کے اندر شدت پیدا کر دی گئی ہے۔

مغیرہ نے ابراہیم نخعی سے روایت کی ہے کہ محاربین کو پھانسی پر چڑھا کر ایک دن تک لٹکتا رہنے دیا جائے گا، جبکہ یحییٰ بن آدم کا قول ہے کہ تین دنوں تک لٹکتا رہے گا۔

جلا وطنی کی سزا کے متعلق اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ امام المسلمین جس جگہ مناسب سمجھے گا اسے قید میں ڈال دے گا۔ ابراہیم سے بھی اسی قسم کی روایت ہے، ابراہیم سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ جلا وطنی کی صورت یہ ہے کہ اس کا پیچھا کیا جائے۔ امام مالک کا قول ہے کہ ایسے مجرم کو اس کے اپنے شہر سے جہاں اسے سزا ملی تھی دوسرے شہر میں جلا وطن کر کے قید میں ڈال دیا جائے گا۔

مجاہد اور دوسرے حضرات کا قول ہے کہ جلا وطنی کی صورت یہ ہو گی کہ امام المسلمین اس پر حد جاری کرنے کے درپے ہو جائے گا یہاں تک کہ وہ خود دارالاسلام سے نکل کر دوسرے ملک میں چلا جائے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جن لوگوں کا یہ قول ہے کہ اس کا پیچھا کر کے جس شہر میں بھی وہ جائے اسے وہاں سے نکال دیا جائے تو یہ درحقیقت اسے اس شہر سے نکال لینے اور اس میں قیام سے روک دینے کے مترادف ہے جہاں وہ رہتا ہے۔

لیکن اس صورت میں اسے دوسرے شہر میں جا کر اپنی سرگرمیوں میں لگ جانے سے روکا نہیں گیا اس لیے یہ قول ایک بے معنی سی بات ہے۔ اسی طرح یہ بھی ایک بے معنی بات ہے کہ اسے اس کے اپنے شہر سے لے جا کر کسی اور شہر میں قید کر دیا جائے۔

اس لیے کہ حبس کے مفہوم میں اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ اسے حبس کی سزا اپنے شہر کے اندر قید کی صورت میں ملی ہے یا کسی اور شہر میں۔ اس لیے درست بات یہ ہے کہ اسے اپنے شہر کے اندر قید میں ڈال دیا جائے۔

نیز قول باری (اَوْ یُنْفَوْا مِنَ الْاَرْضِ) کا مفہوم یا تو یہ ہے کہ اسے پوری روئے زمین سے جلاوطن کر دیا جائے، لیکن یہ صورت محال ہے اس لیے کہ پوری روئے زمین سے صرف اسے قتل کر کے ہی جلاوطن کیا جا سکتا ہے۔

جبکہ یہ واضح ہے کہ آیت میں جلاوطنی سے قتل مراد نہیں ہے۔ اس لیے کہ آیت میں جلاوطنی کے ساتھ قتل کا بھی ذکر ہوا ہے۔ یا آیت کا مفہوم یہ ہے کہ اسے اس سرزمین سے جلاوطن کر دیا جائے جہاں سے اس نے محاربے کی صورت میں خروج کیا تھا، اسے قید میں نہ ڈالا جائے صرف جلاوطن کر دیا جائے۔

جبکہ دوسری طرف یہ بات واضح ہے کہ آیت میں اس کے ذکر سے مراد یہ ہے کہ اسے یہ سزا دے کر خوف و ہراس پھیلانے سے روک دیا جائے اور مسلمانوں کو اس کی اذیتوں سے بچا لیا جائے۔

لیکن اگر وہ اپنے شہر سے شہر بدر ہو کر دوسرے شہر میں آزادانہ نقل و حرکت کرے گا تو اس صورت میں مسلمانوں پر اس کی کج روی کا منحوس سایہ قائم رہے گا جب اس دوسرے شہر میں بھی اس کی سرگرمیاں حسب سابق جاری رہیں گی۔

یا آیت کا مفہوم یہ ہے کہ اسے دارالاسلام سے جلاوطن کر دیا جائے۔ لیکن یہ صورت بھی ممتنع ہے اس لیے کہ کسی مسلمان کو دارالحرب کی طرف جلاوطن کر دینا جائز نہیں ہے، ایسا کرنے کے گویا اسے ارتداد کا موقعہ فراہم کر دیا جائے گا اور انجام کار وہ حربی بن جائے گا۔

اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ جلاوطنی کے معنی یہ ہیں کہ اس جگہ کے سوا جہاں اسے قید کر دیا

جائے اور اس کے لیے وہاں فتنہ و فساد پھیلانا ناممکن بنا دیا جائے پوری روئے زمین کو اس کے وجود سے پاک کر دیا جائے۔

قول باری ہے (ذٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ) یہ ان کے لیے دنیا میں ذلت اور رسوائی کا سامان ہے اور آخرت میں ان کے لیے بہت بڑا عذاب ہے) آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ محارب پر حد کا نفاذ اس کے گناہوں کا کفارہ نہیں بنے گا اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ دنیا میں ان پر حد جاری ہونے کے بعد آخرت کی وعید باقی رہے گی۔

قول باری ہے (إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ مگر جو لوگ توبہ کر لیں قبل اس کے کہ تم ان پر قابو پاؤ، تمہیں معلوم ہونا چاہیے کہ اللہ بخشنے والا، رحم کرنے والا ہے)۔

آیت کا یہ حصہ ان لوگوں کے لیے استثناء ہے جو قابو میں آنے سے پہلے توبہ کر لیں اس جملے کے ذریعے انہیں ان لوگوں سے نکال دیا گیا ہے جن پر اللہ نے حد واجب کر دی اس لیے کہ استثناء میں بعض افراد کو اس مجموعے سے خارج کر دیا جاتا ہے جس میں یہ افراد شامل ہوتے ہیں۔

مثلاً یہ قول باری ہے (إِلَّا آلَ لُوطٍ إِنَّا لَمُنَجُّوهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا امْرَأَتَهُ آل لوط کے سوا، ہم ان سب کو بچا لینے والے ہیں مگر اس کی بیوی) اللہ تعالیٰ نے حضرت لوط علیہ السلام کے گھرانے کو ہلاک کیے جانے والوں کے مجموعے سے خارج کر دیا اور پھر استثناء کے ذریعے حضرت لوط علیہ السلام کی بیوی کو بچا لیے جانے والوں کے مجموعے سے خارج کر دیا۔

یا جس طرح یہ قول باری ہے (فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ إِلَّا إِبْلِيسَ تمام فرشتوں نے سجدہ کیا مگر ابلیس نے نہیں کیا) اس آیت میں ابلیس کو سجدہ کرنے والوں کے مجموعے سے خارج قرار دیا گیا۔

اسی طرح آیت زیر بحث میں جب اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کو جنھوں نے قابو میں آنے سے پہلے توبہ کر لی ہو ان افراد کے مجموعے سے مستثنیٰ کر دیا جن پر اس نے حد واجب کر دی تھی تو گویا اس نے ان پر حد کے ایجاب کی نفی کر دی۔

اس بات کو اپنے قول (فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ) کے ذریعہ اور زیادہ مؤکد بنا دیا جس طرح یہ قول باری ہے (قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ-

آپ کافروں سے کہہ دیں کہ اگر وہ باز آ جائیں تو ان کے پچھلے گناہ معاف کر دیے جائیں گے) اس سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ ان سے دنیا و آخرت دونوں کی سزائیں ساقط ہو جائیں گی۔

اگر یہ اعتراض اٹھایا جائے کہ چوری کے سلسلے میں ارشاد باری ہے (فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِہٖ وَاَصْلَحَ فَاِنَّ اللّٰہَ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ۔ جو ظلم کرنے کے بعد توبہ کر لے اور اپنی اصلاح کر لے تو بے شک اللہ تعالیٰ غفور رحیم ہے) لیکن اس کے باوجود چور کی توبہ حد کی سزا کو اس سے ساقط نہیں کرتی۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اللہ تعالیٰ نے چور کو اس مجموعے سے خارج نہیں کیا ہے جس پر اس نے حد کی سزا واجب کر دی تھی۔ بلکہ آیت کے ذریعے صرف یہ بتایا ہے کہ ان میں سے جو شخص توبہ کر لے گا تو اللہ اس کے لیے بڑا غفور و رحیم ہے۔

اس کے برعکس محاربین کی آیت میں استثناء کا ذکر ہے جو قابو میں آنے سے پہلے توبہ کر لینے والوں کو ان محاربین کے مجموعے سے نکالنے کا موجب ہے جن پر اللہ تعالیٰ نے حد کی سزا واجب کر دی ہے۔

نیز قول باری (فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِہٖ وَاَصْلَحَ) کے متعلق یہ کہنا درست ہے کہ یہاں سے ایک نئے کلام کا آغاز ہوا ہے جو اپنے طور پر کسی اور فقرے کی تضمین سے مستغنی ہے۔ ہر ایسا کلام جو اپنے طور پر خود مکتفی ہو ہم دلالت کے بغیر کسی اور فقرے کے ساتھ اس کی تضمین نہیں کر سکتے۔

جبکہ قول باری (اِلَّا الَّذِیْنَ تَابُوْا مِنْ قَبْلِ اَنْ تَقْدِرُوْا عَلَیْھِمْ) اپنے مفہوم کو بیان کرنے کے لیے ماقبل کے جملے کا محتاج ہے اسی بنا پر ماقبل کے جملے کے ساتھ اس کی تضمین کر دی گئی۔ جب آیت میں مذکورہ حد ساقط ہو گئی تو آدمیوں کے حقوق یعنی قتل، جسموں پر لگنے والے زخم اور اموال کے تاوان وغیرہ کا وجوب ثابت ہو گیا۔

جب حد کا وجوب ہو جاتا ہے تو آدمیوں کے حقوق کا مال، جان اور زخموں کے سلسلے میں تاوان ساقط ہو جاتا ہے وہ اس لیے کہ جرم کی بنا پر واجب ہونے والی حد آدمیوں کے ان تمام حقوق کو ساقط کر دیتی ہے جو اس جرم سے متعلق ہوتے ہیں۔ مثلاً چور جب چوری کرتا ہے اور سزا میں اس کا ہاتھ کاٹ دیا جاتا ہے تو وہ چرائے ہوئے مال کا تاوان نہیں بھرتا۔

اسی طرح زانی پر جب حد زنا جاری کر دی جاتی ہے تو اس پر مہر کی رقم لازم نہیں آتی۔ نیز قاتل پر جب قصاص واجب ہو جاتا ہے تو اس پر مال کا تاوان لازم نہیں آتا۔ یہی صورت محاربین کی ہے۔

جب ان پر حد جاری کر دی جاتی ہے تو آدمیوں کے حقوق ساقط ہو جاتے ہیں۔

اس لیے محارب سے جب حد ساقط ہو جاتی ہے تو اس پر اس مال یا جان کا تاوان لازم ہو جاتا ہے جسے اس کے ہاتھوں نقصان پہنچا ہو۔ جس طرح چور سے اگر حد ساقط کر دی گئی ہو تو اس پر مال کا تاوان لازم ہو جاتا ہے یا زانی سے اگر حد کا سقوط ہو گیا ہو تو اس پر مہر کی رقم لازم ہو جاتی ہے۔

رہزنی اور قتل و غارتگری کی سزا

کس مقام پر رہزنی اور قتل و غارتگری کرنے کی صورت میں ایک شخص محارب قرار پاتا ہے اس بارے میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ کا قول ہے کہ جو شخص شہر کے اندر دن یا رات کے وقت ڈاکہ ڈالے یا رہزنی کرے یا مثلاً حیرہ سے لے کر کوفہ کے درمیان دن یا رات کے وقت وہ اس قسم کی سرگرمیوں میں ملوث ہو تو ایسی صورت میں وہ رہزن نہیں قرار پائے گا۔

ایک شخص اس وقت رہزن قرار پائے گا جب وہ صحرائی علاقوں میں یعنی شہری حدود سے باہر رہزنی کی وارداتوں میں ملوث پایا جائے۔ امام ابو یوسف سے املاکی صورت میں مسائل لکھنے والوں نے نقل کیا ہے کہ اس مسئلے میں شہری اور غیر شہری علاقے سب یکساں ہیں، اور ان مقامات پر رہزنی اور قتل و غارت کے مرتکب افراد محارب قرار دیے جائیں گے جس کے نتیجے میں ان پر حد قائم کی جائے گی۔

امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ ایسے چور جو شہری حدود میں واقع لوگوں کے گھروں پر رات کے وقت اچانک حملے کرتے ہیں انھیں رہزن قرار دیا جائے گا اور ان پر رہزنوں کے احکام جاری کیے جائیں گے۔

امام مالک سے منقول ہے کہ ایک شخص اس وقت محارب قرار دیا جائے گا جب وہ گاؤں سے کم از کم تین میل کے فاصلے پر رہزنی کرے گا۔ امام مالک سے یہ بھی منقول ہے کہ محاربت کے معنی یہ ہیں کہ کسی جذبۂ انتقام کے بغیر صرف مال کی طلب میں قتال کیا جائے۔ اس قول میں امام مالک نے شہری حدود اور غیر شہری میں کوئی فرق نہیں کیا ہے۔

امام شافعی کا قول ہے کہ رہزن اور ڈاکو وہ لوگ ہیں جو ہتھیار لے کر لوگوں کی ناکہ بندی کریں اور پھر ان سے ان کا مال چھین لیں۔ اس میں شہر اور صحرا کا حکم یکساں ہے۔

ثوری کا قول ہے کہ کوفہ شہر میں ڈاکہ ڈالنے والا شخص محارب نہیں کہلائے گا جب تک وہ اس شہر کے حدود سے باہر اس فعل کا ارتکاب نہ کرلے۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (لا قطع

علی خائن ولا مختلس، خیانت کرنے والے نیز اُچکّے کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اُچکّے کے ہاتھ کاٹنے کی نفی کردی۔ مختلس وہ شخص ہوتا ہے جو کسی کی کوئی چیز اچک لیتا ہے۔ اس میں قوت پکڑنے کی بات نہیں ہوتی۔ اس بنا پر محاربین کے اندر قوت پکڑنے کی بات کا اعتبار واجب ہوگیا۔

نیز یہ کہ جب وہ ایسے مقام پر ہوں جہاں ان کے لیے زور پکڑنا ممکن نہ ہو اور جن لوگوں کے خلاف یہ کارروائی کرنے کا ارادہ کریں مسلمانوں کی طرف سے انھیں مدد بھی پہنچ سکتی ہو تو ایسی صورت میں وہ محارب نہیں کہلا سکتے۔ ان کی حیثیت اُچکے اور لٹیرے جیسی ہوگی۔ مگر ایک تنہا شخص اگر شہر کے اندر یہ حرکت کرے تو وہ اچکا اور غاصب قرار پائے گا اس پر رہزنوں کے احکام جاری نہیں ہوں گے۔

لیکن اگر کوئی گروہ صحرائی علاقے میں یعنی شہری حدود سے باہر زور پکڑ لے تو اس کے لیے گزرنے والے قافلوں وغیرہ کے اموال چھین لینا ممکن ہوتا ہے۔ جبکہ ان قافلے والوں کو بروقت مدد بھی نہیں پہنچائی جاسکتی۔ اس لیے ان کی حیثیت اچکے سے مختلف ہوگی۔ نیز ان لوگوں سے بھی مختلف ہوگی جن کے اندر زور پکڑنے کی بات نہیں پائی جاتی۔

اگر شہر اور غیر شہر کا حکم یکساں ہوتا تو پھر ایک تنہا شخص اور ایک پورے گروہ کے حکم کا یکساں ہونا بھی واجب ہوتا۔ جبکہ یہ بات واضح ہے کہ شہری حدود کے اندر ایک تنہا شخص محارب نہیں ہوسکتا اس لیے کہ اس کے اندر زور پکڑنے کی بات موجود نہیں ہوتی۔

اسی طرح شہری حدود کے اندر ایک پورے گروہ کا بھی یہی حکم ہونا چاہیے اس لیے کہ ان کے اندر بھی شہریوں کے خلاف زور پکڑ جانے کی بات موجود نہیں ہوتی۔ لیکن اگر یہی گروہ صحرائی علاقے میں ہو تو اس کے اندر یہ کیفیت پیدا ہو جاتی ہے اور اس پر صرف اسی صورت میں قابو پایا جاسکتا ہے کہ اس کا پیچھا کر کے اس کے خلاف جنگی کارروائی کی جائے اس لیے ان کے حکم اور شہری حدود میں اس قسم کی کارروائی کرنے والوں کے حکم میں فرق پڑ گیا۔

اگر کوئی یہ کہے کہ جب آپ کے ذکر کردہ سبب کا اعتبار ضروری ہے تو اس سے یہ بات واجب ہوگئی کہ دس چوروں کا ایک گروہ اگر ہزار آدمیوں کا کوئی قافلہ روک لے تو یہ گروہ محارب نہ قرار پائے اس لیے کہ قافلے والے اس سے اپنا بچاؤ کرسکتے ہیں۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ چوروں کا یہ گروہ قوت پکڑنے اور باہر آجانے کی بنا پر محارب بن گیا خواہ وہ قافلہ لوٹنے کا ارادہ رکھتا ہو یا نہ رکھتا ہو۔ اس کے بعد ان سے یہ حکم اس بنا پر ٹل

نہیں سکتا کہ قافلے والے ان سے اپنا بچاؤ کر سکتے تھے۔ جس طرح شہر والوں کا ان سے اپنا بچاؤ کر لینا اس حکم کے ٹلنے کا سبب نہیں بن سکتا۔

امام ابو یوسف نے شہری حدود میں چوریاں کرنے والوں پر محاربین کا حکم جاری کیا ہے اس لیے کہ شہری چور طاقت ور ہوتے ہیں، نیز شہریوں کے خلاف ان کی کارروائیاں محاربت کی بنا پر ہوتی ہیں اور مقصد مال چھیننا ہوتا ہے۔

اس لیے شہری حدود کے اندر اور شہر سے باہر کارروائیاں کرنے کی بنا پر ان کے حکم میں کوئی فرق نہیں پڑے گا جس طرح زنا، سرقہ، تہمت اور قتل کی حدود کو واجب کرنے پر اسباب کا حکم ہے کہ خواہ یہ شہر کے اندر پائے جائیں یا باہر ہر صورت میں ان کے مرتکبین پر حد جاری ہو جاتی ہے۔

فصل

محارب کے ہاتھ پاؤں کاٹنے کے لیے مقدار مال کیا ہو؟

محارب کے ہاتھ پاؤں کاٹنے کے سلسلے میں ہمارے اصحاب نے چھینے ہوئے مال کی یہ مقدار بیان کی ہے کہ ان محاربین میں سے ہر ایک کے حصے میں کم از کم دس درہم آتے ہوں۔

امام شافعی نے حد سرقہ کی طرح یہاں بھی ہر کس چوتھائی دینار کا اعتبار کیا ہے۔ جبکہ امام مالک نے کسی مقدار کا اعتبار نہیں کیا ہے اس لیے کہ ان کے نزدیک صرف خروج کی بنا پر مال لوٹنے سے پہلے ہی ایسے لوگ اس سزا کے مستحق ہو جاتے ہیں۔

فصل

اجتماعی حملے میں بعض نے قتل اور بعض نے لوٹ مار کی ہو تو کیا حکم ہوگا؟

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر محاربین کے گروہ میں سے بعض افراد نے لوٹ مار اور قتل وغیرہ کا ارتکاب کیا ہو تو پورے ٹولے پر محاربین کا حکم جاری ہوگا اس لیے کہ محاربت اور طاقت وقوت حاصل کرنے کی کیفیت اس پورے ٹولے کی جتھا بندی کی بنا پر پیدا ہوئی تھی۔

جب وہ سبب یعنی طاقت وقوت پکڑ لینا جس کی وجہ سے ان کے ساتھ محاربت کا حکم متعلق ہو گیا وہ ان کی جتھابندی کی بنا پر پیدا ہوا تھا تو اس سے یہ بات ضروری ہو گئی کہ اس پورے ٹولے پر لگائے جانے والے حکم میں کوئی فرق نہ پڑے خواہ ان میں سے بعض نے لوٹ مار اور قتل وغارتگری کا ارتکاب کیا ہو اور باقی ماندہ افراد نے ان کا ساتھ دے کر ان کی پشت پناہی کی ہو۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ اسلامی لشکر جب اہل حرب کافروں کا مال بطور غنیمت حاصل کرتا ہے تو اس لشکر میں شامل افراد کے درمیان اس کی تقسیم کے حکم میں اس لحاظ سے فرق نہیں پڑتا کہ ان میں سے کس نے قتال میں باقاعدہ حصہ لیا ہے اور کس نے لڑنے والے افراد کی معاونت اور پشت پناہی کی ہے۔

اسی لیے ان میں سے اگر کسی نے مدمقابل کافر کو لاٹھی مار کر یا تلوار کی ضرب لگا کر قتل کر دیا ہو تو اس سے حکم میں کوئی فرق نہیں پڑے گا اس لیے کہ جو شخص سرے سے نبرد آزما ہی نہ ہوا ہوگا اس پر بھی قتال میں عملی طور پر حصہ لینے والوں کا حکم جاری ہوگا۔

چور کے لیے قطع ید کی سزا کا بیان

قول باری ہے (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا اَیْدِیَھُمَا چوری کرنے والے مرد اور چوری کرنے والی عورت دونوں کے ہاتھ کاٹ دو)

سفیان نے جابر سے اور انھوں نے عامر سے روایت کی ہے کہ حضرت عبداللہ کی قرات "فَاقْطَعُوا اَیْمَانَھُمَا" ہے اور ابن عوف نے ابراہیم سے روایت کی ہے کہ ان کی قرات میں "فاقطعوا ایمانھما" ہے یعنی ان کے داہنے ہاتھ کاٹ دو۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ امت کے اندر اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ پہلی دفعہ چوری کا ارتکاب کرنے پر چور کا دایاں ہاتھ کاٹ دیا جائے گا اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوگئی کہ قول باری (اَیْدِیَھُمَا) سے اللہ کی مراد ان کے داہنے ہاتھ ہیں۔

ظاہر لفظ دو شخصوں کے لیے ید یعنی ہاتھ کے اسم جمع 'ایدی' پر مشتمل ہے اور اس پر دلالت کر رہا ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کا ایک ایک ہاتھ مراد ہے جس طرح یہ قول باری (اِنْ تَتُوْبَا اِلَی اللّٰہِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوْبُکُمَا۔ اے دونوں بیویو! اگر تم اللہ کی طرف توبہ کر لو تو تمھارے دل اس طرف مائل ہو رہے ہیں) جب ان دونوں میں سے ہر ایک کا صرف ایک دل تھا تو ان کی طرف جمع کے اسم کے ساتھ دلوں کی اضافت کر دی۔

اسی طرح یہاں بھی جب چوری کرنے والے مرد اور چوری کرنے والی عورت کی طرف ہاتھوں کی اضافت جمع کے لفظ کے ساتھ ہوئی تو اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کا صرف ایک ہاتھ مراد ہے اور یہ دایاں ہاتھ ہے۔

تیسری دفعہ چوری کرنے پر بایاں ہاتھ کاٹنے اور چوتھی دفعہ اس جرم کے ارتکاب پر دائیں ٹانگ کاٹنے کے متعلق فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے ہم عنقریب اس پر روشنی

ڈالیں گے (ان شاء اللہ)

اس آیت کی تخصیص کے متعلق امت کے اندر کوئی اختلاف رائے نہیں ہے۔ اس لیے کہ سارق کے لفظ کا اطلاق نماز چور پر بھی ہوتا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (ان اسوأ الناس سرقۃ ھو الذی یسرق صلوتہ بدترین چور وہ ہے جو اپنی نماز چراتا ہے) عرض کیا گیا، وہ کیسے؟ ارشاد ہوا (لا یتم رکوعھا وسجودھا وہ اس طرح کہ ایسا شخص نماز کے اندر رکوع اور سجدہ پوری طرح ادا نہیں کرتا) اسی طرح اس لفظ کا اطلاق زبان چور پر بھی ہوتا ہے۔

لیث بن سعد نے روایت کی ہے، انھیں یزید بن ابی حبیب نے، ابو الخیر مرثد بن عبداللہ سے، انھوں نے ابو رہم سے، انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے فرمایا (اسرق السارق الذی یسرق لسان الامیر سب سے بڑا چور وہ ہے جو امیر یعنی حاکم کی زبان چرا لیتا ہے)

اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ آیت میں ہر چور مراد نہیں ہے۔ سرقہ ایک ایسا اسم ہے جس کے لغوی معنی اہل زبان کے ہاں لفظ کو سنتے ہی سمجھ میں آجاتے ہیں اور مزید کسی بیان اور وضاحت کی ضرورت نہیں ہوتی تھی۔ شریعت میں بھی اس کا یہی حکم ہے۔

قطع ید کا حکم اسی اسم کے ساتھ معلق کر دیا گیا ہے۔ جس طرح بیع، نکاح، اجارہ اور دوسرے تمام امور میں جن کے معانی ان پر دلالت کرنے والے الفاظ کو سن کر ہی سمجھ میں آجاتے تھے، ان کے ساتھ وہ احکام معلق کر دیے گئے ہیں جن کے عموم کا ان الفاظ کے وجود کے ساتھ اعتبار کرنا واجب ہوتا ہے۔ الا یہ کہ تخصیص کی کوئی دلیل قائم ہو جائے۔

اگر ہم ظاہر قول باری (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَۃُ) کو تنہا رہنے دیتے تو صرف اس اسم کی بنا پر حکم یعنی حد سرقہ کا اجرا ہو جاتا، صرف وہی صورتیں جن کی تخصیص کی دلیل قائم ہو جاتی۔

تاہم ہمارے نزدیک یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچ چکی ہے سرقہ کے حکم کا تعلق اس اسم کے علاوہ ایک اور مفہوم کے ساتھ ہو گیا ہے جس کا حکم کے ایجاب میں اعتبار کرنا ضروری ہے اور وہ مفہوم ہے حرز اور مقدار یعنی چرائی ہوئی چیز کا محفوظ مقام میں ہونا اور ایک خاص مقدار یا اس سے زائد ہونا۔

کتنے مال سرقہ پر سزا ہو گی؟

جہاں تک مقدار کا تعلق ہے تو یہ اسم اس لحاظ سے مجمل ہے اور اس مقدار کے اثبات کے لیے

کسی اور ذریعے سے بیان کا محتاج ہے۔ اس لیے ہر مقدار کے اندر قطع ید کے ایجاب کے لیے اس اسم کے عموم کا اعتبار درست نہیں ہوگا۔

اس کے اجمال کی نیز اس کے عموم کے اعتبار کے امتناع کی دلیل وہ روایت ہے جو عبدالباقی بن قانع نے بیان کی، انھیں معاذ بن المثنی نے انھیں عبدالرحمٰن بن المبارک نے، انھیں وہیب نے ابو واقد سے، انھیں عامر بن سعد نے اپنے والد حضرت سعدؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

(لا تقطع ید السارق الا فی ثمن المجن، چور کا ہاتھ صرف اس صورت میں کاٹا جائے گا جبکہ چرائی ہوئی چیز کی مالیت ڈھال کی قیمت کے مساوی ہو) ابن لہیعہ نے ابوالنضر سے روایت کی، انھوں نے عمرہ سے، انھوں نے حضرت عائشہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

(لا تقطع ید السارق الا فیما بلغ ثمن المجن فما فوقھا چور کا ہاتھ صرف اس صورت میں کاٹا جائے گا جب چرائی ہوئی چیز کی مالیت ڈھال کی قیمت یا اس سے زائد رقم کو پہنچتی ہو)

سفیان نے منصور سے، انھوں نے مجاہد سے، انھوں نے عطاء سے، انھوں نے ایمن الحبشی سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (ادنی ما یقطع فیہ السارق ثمن المجن کم سے کم مقدار جس کی وجہ سے چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا وہ ڈھال کی قیمت ہے)

ان روایات سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ ایجاب قطع کے سلسلے میں آیت کا حکم ڈھال کی قیمت پر موقوف ہے، اس طرح ڈھال کی قیمت کی حیثیت یہ ہوگئی کہ گویا آیت کے ساتھ ہی اس کا ورود ہوا ہے اور یہ آیت کا ضمیمہ بن گئی ہے۔

اس طرح گویا آیت کے مفہوم کی ترتیب کچھ یوں ہوگئی ہے۔ "چوری کرنے والے مرد اور چوری کرنے والی عورت دونوں کے ہاتھ کاٹ دو جب چرائی ہوئی چیز کی مالیت ڈھال کی قیمت کو پہنچ جائے"۔

لفظ سرقہ بیان کا محتاج ہے اور حکم کے اثبات کے لیے خود مکتفی نہیں ہے۔ جس لفظ کی یہ کیفیت ہو اس کے عموم سے استدلال کرنا درست نہیں ہوتا۔ ایک اور وجہ بھی ہے جو اس جہت سے اس کے اجمال پر دلالت کرتی ہے، یہ وجہ ڈھال کی قیمت کی تعیین کے سلسلے میں سلف سے منقول روایات کی صورت میں ہے۔

حضرت عبداللہ بن عباسؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓو، ایمن الحبشی، ابوجعفر، عطاء، ابراہیم

اور دوسرے حضرات کے قول کے مطابق ڈھال کی قیمت دس درہم تھی۔ حضرت ابن عمرؓ کے قول کے مطابق تین درہم، حضرت انسؓ، عروہ، زہری اور سلیمان بن یسار کے قول کے مطابق پانچ درہم تھی۔ حضرت عائشہؓ کا قول ہے کہ ڈھال کی قیمت ربع دینار ہے۔

یہ بات تو واضح ہے کہ ان حضرات نے تمام ڈھالوں کی قیمتیں نہیں لگائی ہیں۔ اس لیے کہ کپڑے اور دیگر سامان کی طرح ڈھال بھی مختلف اقسام کے ہوتے تھے اور اس لحاظ سے ان کی قیمتوں میں فرق پڑ جاتا تھا۔ اس لیے دس درہم کی مقدار کی تعیین لامحالہ اس ڈھال کی قیمت کے سلسلے میں ہوگی جس کی چوری پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے چور کا ہاتھ کاٹ دیا تھا۔

اور یہ بات بھی واضح ہے کہ لوگوں کو اس ڈھال کی تقویم یعنی قیمت کی تعیین کی ضرورت اس وقت پیش نہیں آئی ہوگی جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے چور کا ہاتھ کاٹا ہوگا۔ اس لیے کہ کسی متعین چیز کی چوری پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا سزا کے طور پر چور کا ہاتھ کاٹ دینا اس سے کم درجے کی چیز چرانے کی صورت میں قطع کی نفی پر دلالت نہیں کرتا۔

جس طرح ڈھال چرانے پر چور کا ہاتھ کاٹ دینا اس پر دلالت نہیں کرتا کہ ہاتھ کاٹنے کا حکم صرف ڈھال چرانے تک محدود ہے۔ دوسری چیزیں چرانے پر یہ سزا نہیں دی جاسکتی اس لیے کہ جو صورت پیش آئی تھی وہ ان صورتوں میں سے ایک تھی جنھیں عموم کا لفظ شامل تھا اس سلسلے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا اقدام پیش آنے والے واقعہ کے حسب حال تھا۔

اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ عمل گویا آپ کی طرف سے اس بات کی رہنمائی اور ہدایت تھی کہ اس سے کم کی مقدار میں قطع ید نہیں ہے۔ نیز آیت میں مقدار کے بارے میں جو اجمال تھا اس کی تفصیل بھی اس کے ذریعے ہوگئی جس طرح ہماری روایت کردہ احادیث لفظی طور پر ڈھال سے کم قیمت کی مالیت کی چیز چرانے پر قطع ید کی نفی پر دلالت کرتی ہیں۔

اس بنا پر مقدار کے اثبات میں آیت کے عموم کا اعتبار کرنا درست نہیں رہا اور جس ڈھال کے چرانے پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قطع ید کیا تھا اس کی قیمت کی معرفت تک رسائی واجب ہو گئی۔ مقدار کے بارے میں آیت کا اجمال حرز (محفوظ جگہ) کی تمام صورتوں نیز قطع ید واجب کر دینے والی چیزوں کی جنس وغیرہ کے متعلق اجمال کا موجب نہیں ہے بلکہ یہ ممکن ہے کہ آیت ان باتوں کے لحاظ سے عموم ہو لیکن صرف مقدار کے بیان کے لحاظ سے مجمل ہو۔

جس طرح یہ قول باری ہے (خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً) یہ ان اموال کے لحاظ سے عموم

ہے جن میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے لیکن صدقہ یعنی زکوٰۃ کی واجب مقدار کے لحاظ سے مجمل ہے۔

ہمارے شیخ ابوالحسن کہا کرتے تھے کہ آیت زیر بحث اس لحاظ سے مجمل ہے کہ اس میں حکم کو ایسے معانی کے ساتھ معلق کر دیا گیا ہے جن کا یہ لفظ لغت کے لحاظ سے مقتضی نہیں ہے۔ یہ معانی ہیں حرز اور مقدار، دوسری طرف قطع ید کے ایجاب میں جن معانی کا اعتبار کیا جاتا ہے اگر ان میں سے کوئی جز موجود نہ ہو تو اسم سرقہ کی موجودگی کے باوجود قطع ید واجب نہیں ہوگی۔ اس لیے کہ لغت کے لحاظ سے سرقہ کا اسم پوشیدہ طور پر کسی چیز کو لے لینے کے معنی پر دلالت کے لیے وضع کیا گیا ہے۔

اور اسی سے 'سارق اللسان' اور 'سارق الصلوٰۃ' کے الفاظ بنائے گئے ہیں اس میں پوشیدہ طور پر کوئی چیز لے لینے کے عمل کے ساتھ تشبیہ ہے۔ تاہم ان دونوں الفاظ کے اصل مفہوم پر ہم گزشتہ سطور میں روشنی ڈال آئے ہیں۔

جن معانی یعنی حرز اور مقدار کا ہم نے قطع ید کے ایجاب میں اعتبار کیا ہے ان پر دلالت کے لیے لغوی طور پر اسم سرقہ وضع نہیں ہوا تھا، ان معانی کا ثبوت تو شرعی طور پر ہوا ہے، اس لیے سرقہ کا اسم اب ایک اسم شرعی بن گیا اور اب اس کے لغوی معنی کے عموم سے استدلال کرنا درست نہیں رہا۔ صرف ان صورتوں میں اس کے عموم سے استدلال درست ہو سکتا ہے جن کے لیے دلالت قائم ہو جائے۔

اس مقدار اور مالیت کے متعلق بھی اختلاف رائے ہے جس کی بنا پر چور کا قطع ید واجب ہوتا ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد، زفر اور ثوری کا قول ہے کہ دس درہم یا اس سے زائد چرانے پر یا دس درہم کے برابر مالیت کی کوئی چیز چوری کرنے پر ہاتھ کاٹا جائے گا۔

امام ابویوسف اور امام محمد سے مروی ہے جب تک چرائی ہوئی چیز کی قیمت دس ڈھلے ہوئے درہم کی مالیت کو نہ پہنچ جائے اس وقت تک قطع ید نہیں ہوگی۔ حسن بن زیاد نے امام ابوحنیفہ سے نقل کیا ہے کہ جب کوئی شخص لوگوں کے درمیان رائج دراہم میں سے دس درہم کی مالیت کے مساوی کوئی چیز چرا لے تو اس کا ہاتھ کاٹ دیا جائے گا۔

امام مالک، امام شافعی، لیث اور اوزاعی کا قول ہے کہ چوتھائی دینار یا اس سے زائد مالیت کی چیز چرانے پر ہی قطع ید ہوگی۔ امام شافعی کا یہ بھی قول ہے کہ جب درہم کی مالیت بڑھ جائے یہاں تک کہ دو درہم ایک دینار کے برابر ہو جائیں تو بھی ربع دینار کی مالیت کی چیز چرانے پر قطع ید ہوگا۔ خواہ یہ نصف درہم کے مساوی کیوں نہ ہو۔

اگر درہم کی مالیت کم ہو جائے یہاں تک کہ سو درہم ایک دینار کے مساوی ہو جائیں تو بھی ربع دینار مالیت کی چیز چرانے پر قطع ید ہوگا۔ اس صورت میں ربع دینار پچیس درہم کے مساوی ہوگا حسن بصری سے مروی ہے کہ ایک درہم مالیت کی چیز چرانے پر بھی قطع ید ہوگا۔

لیکن یہ ایک شاذ قول ہے جس کے خلاف تمام فقہاء کا اتفاق ہے۔ حضرت انس رضؓ بن مالک عروہ بن الزبیر، زہری اور سلیمان بن یسار کا قول ہے کہ پانچ درہم مالیت کے سرقہ پر قطع ید ہوگا۔ حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ سے اسی قسم کی روایت منقول ہے۔ ان دونوں حضرات کا قول ہے کہ پانچ درہم میں ہی قطع ید ہوگا۔ حضرت ابن مسعودؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابن عمروؓ، ایمن الحبشیؓ ابو جعفر، عطاء اور ابراہیم کا قول ہے کہ دس درہم کی صورت میں ہی قطع ید ہوگا۔

حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا قول ہے تین درہم میں قطع ید ہوگا۔ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ چوتھائی دینار میں قطع ید ہوگا۔ حضرت ابو سعید خدریؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ چار درہم مالیت کی چیز چرانے پر ہی قطع ید گا۔

اس بارے میں جو بنیادی بات ہے وہ یہ کہ فقہائے سلف اور ان کے بعد آنے والوں سے جب بالاتفاق یہ بات ثابت ہو گئی کہ قطع ید صرف ایک مقدار مالیت کی چیز چرانے پر واجب ہوتی ہے۔ اگر مالیت اس مقدار سے کم ہو تو یہ سزا واجب نہیں ہوتی۔

اس قسم کی مقادیر کے اثبات کا ایک ہی ذریعہ ہے وہ ہے توقیف یعنی شریعت کی طرف سے رہنمائی اور اطلاع یا پھر اتفاق امت۔ دس درہم سے کم مقدار کے متعلق توقیف ثابت نہیں اور دس پر اتفاق کا ثبوت ہو گیا ہے اس لیے ہم نے یہ مقدار ثابت کر دی، دس سے کم مقدار کے متعلق نہ تو توقیف کا ثبوت ہے اور نہ ہی اتفاق امت کا۔

قول باری (والسارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیھما) کے عموم سے استدلال درست نہیں ہے اس لیے کہ ہم نے یہ بیان کر دیا ہے کہ اس کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے اس بارے میں ڈھال کی قیمت کے اعتبار کی توقیف اور اس پر امت کے اتفاق کے یکجا ہو جانے کی بنا پر یہ قول باری مجمل ہو گیا ہے۔ اس لیے اس کے عموم سے استدلال ساقط ہو گیا۔

اور دس درہم میں قطع کے اتفاق پر نیز اس سے کم مقدار میں قطع کی نفی پر آ کر ٹھہر جانا واجب ہو گیا۔ جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں۔ ایسی روایات بھی منقول ہیں جو قطع ید میں دس درہم کے اعتبار کی موجب ہیں۔

ان میں سے ایک روایت ہمیں عبدالباقی بن قانع نے بیان کی، انھیں عبداللہ بن احمد بن حنبل نے، انھیں ان کے والد نے، انھیں نصر بن ثابت نے حجاج سے، انھوں نے عمرو بن شعیب سے، انھوں نے اپنے والد سے، انھوں نے عمرو کے دادا سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

(لا قطع فیما دون عشرۃ دراھم، دس درہم سے کم میں قطع ید نہیں ہے۔ ہم نے سنن ابن قانع میں ایک حدیث دیکھی ہے جسے عبدالباقی بن قانع نے اپنی سند کے ساتھ زحر بن ربیعہ سے روایت کی ہے، انھوں نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

(لا تقطع الید الا فی دینار او عشرۃ دراھم ایک دینار یا دس درہم کی صورت میں ہی ہاتھ کاٹا جائے گا) عمرو بن شعیب کہتے ہیں کہ میں نے سعید بن المسیب سے کہا کہ عروہ، زہری اور سلیمان بن یسار کا قول ہے کہ پانچ درہم میں ہی ہاتھ کاٹا جائے گا"

اس پر سعید بن المسیب نے جواب دیا کہ "اس بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت دس درہم کی ہے۔ ابن عباسؓ، ایمن الحبشی اور عبداللہ بن عمرؓ نے یہی بات کہی ہے، انھوں نے مزید یہ بھی کہا ہے ڈھال کی قیمت دس درہم تھی"۔

اگر ہمارے مخالفین حضرت ابن عمرؓ اور حضرت انسؓ کی روایت سے استدلال کریں جس میں ذکر ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ڈھال کے چرانے پر چور کا ہاتھ کاٹ دیا تھا اس ڈھال کی قیمت تین درہم تھی۔ حضرت عائشہؓ کی روایت سے جس کے مطابق حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

(تقطع ید السارق فی ربع دینار، چوتھائی دینار میں چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا) تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضرت ابن عمرؓ اور حضرت انسؓ کی روایت میں اختلافی نکتے پر کوئی دلالت نہیں ہے۔ اس لیے کہ ان دونوں حضرات نے اس ڈھال کی قیمت کا اندازہ تین درہم لگایا تھا جبکہ دوسرے حضرات نے دس درہم لگایا تھا۔ اس لیے زائد رقم کو مقدم رکھنا اولیٰ ہوگا۔

رہ گئی حضرت عائشہؓ کی روایت تو اس کے مرفوع ہونے کے متعلق اختلاف رائے ہے۔ ایک قول ہے کہ اس بارے میں درست بات یہی ہے کہ روایت حضرت عائشہؓ پر جا کر ٹھہر گئی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم تک اس کی نسبت نہیں پہنچی ہے۔

حدیث کی اصطلاح میں دراصل یہ حدیث موقوف ہے مرفوع نہیں ہے۔ اس لیے کہ ثقہ قسم

کے راویوں نے اس حدیث کی موقوف صورت میں روایت کی ہے۔ یونس نے زہری سے، انھوں نے عروہ سے اور انھوں نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے وہ فرماتی ہیں کہ آپ کا ارشاد ہے:
(لا تقطع ید السارق الا فی ثمن المجن ثلث دینار او نصف دینار فصاعدا چور کا ہاتھ صرف ڈھال کی قیمت یعنی دینار کی تہائی یا نصف دینار اور اس سے زائد مالیت کی چیز چرانے پر کاٹا جائے گا):
ہشام بن عروہ نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں چور کا ہاتھ ڈھال کی قیمت سے کم مالیت والی چیز چرانے پر کاٹا نہیں جاتا تھا۔ اس زمانے میں ڈھال کی بھی قیمت ہوتی تھی۔ معمولی چیز چرا لینے پر ہاتھ کاٹا نہیں جاتا تھا۔"
یہ روایت اس پر دلالت کرتی ہے کہ اس بارے میں حضرت عائشہؓ کے نزدیک جو بات تھی وہ یہ تھی کہ ڈھال کی قیمت کی مالیت والی چیز کا سرقہ قطع ید کا موجب ہے، اس بارے میں حضرت عائشہؓ کے پاس اس بات کے سوا حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی اور روایت نہیں تھی۔
اس لیے کہ اگر ان کے پاس اس سلسلے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سونا اور چاندی کی متعین مقدار کی کوئی بات ہوتی تو انھیں ڈھال کی قیمت کے ذکر کی ضرورت نہ ہوتی کیونکہ اس بات کا ادراک اجتہاد کی جہت سے ہوتا جبکہ نص کی موجودگی میں اجتہاد کو کوئی دخل نہیں ہوتا۔
یہ امر اس پر بھی دلالت کرتا ہے کہ حضرت عائشہؓ سے جو روایت مرفوعاً نقل ہوئی ہے اگر اس کا رفع ثابت ہو بھی جائے تو ڈھال کی قیمت کے سلسلے یہ حضرت عائشہؓ کا اپنا اجتہاد ہو گا جس کے ذریعے انھوں نے قیمت کا اندازہ لگایا ہو گا۔
حماد بن یزید نے ایوب سے روایت کی ہے، انھوں نے عبدالرحمٰن بن قاسم سے، انھوں نے عمرہ سے، انھوں نے حضرت عائشہؓ سے کہ چور کا ہاتھ ربع دینار یا اس سے زائد میں کاٹا جائے گا۔
ایوب کہتے ہیں کہ یہی روایت یحییٰ نے عمرہ سے بیان کی اور انھوں نے حضرت عائشہؓ سے، لیکن یحییٰ نے اسے مرفوعاً بیان کیا، اس پر عبدالرحمٰن بن القاسم نے ان سے کہا کہ حضرت عائشہؓ تو اسے مرفوعاً بیان نہیں کرتی تھیں، اس پر یحییٰ نے اس روایت کو مرفوعاً بیان کرنا چھوڑ دیا۔
یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ جن لوگوں نے اس روایت کو مرفوعاً بیان کیا ہے انھوں نے اسے صرف یحییٰ سے مرفوع کی صورت میں سنا تھا اور وہ بھی اس زمانے میں جب یحییٰ نے ابھی اسے مرفوعاً روایت کرنا ترک نہیں کیا تھا۔ پھر یہ بات بھی موجود ہے کہ اگر یہ حدیث ثابت بھی ہو جائے تو یہ ان روایات کی معارض ہو گی جنھیں ہم نے مختلف سندوں کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم

سے نقل کیا ہے اور جو دس درہم سے کم مالیت کی چیز چرانے پر قطع ید کی نفی کرتی ہیں۔

اس صورت میں ہماری بیان کردہ روایت اولیٰ ہوگی اس لیے کہ اس کے مطابق دس درہم سے کم میں قطع کی ممانعت ہے جبکہ ہمارے مخالفین کی بیان کردہ روایت کے مطابق اس مقدار سے کم میں قطع کی اباحت ہے اور یہ بات سب کو معلوم ہے کہ ممانعت کی روایت اباحت کی روایت سے اولیٰ ہوتی ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (لعن اللہ السارق یسرق الحبل فیقطع فیہ ویسرق البیضۃ فیقطع فیھا چور پر خدا کی لعنت ہو وہ ایک رسی چرا لیتا ہے اس پر اس کا ہاتھ کاٹ دیا جاتا ہے، ایک بیضہ چرا لیتا ہے اور اس پر اس کا ہاتھ کاٹ دیا جاتا ہے)

اس حدیث سے بعض ناسمجھ لوگوں نے یہ سمجھ لیا کہ یہ اس پر دلالت کرتی ہے کہ دس درہم سے کم مالیت کی چیز پر ہاتھ کاٹ دیا جائے گا کیونکہ اس روایت میں بیضہ اور رسی کا ذکر ہے اور یہ دونوں چیزیں عادۃً دس درہم سے کم قیمت کی ہوتی ہیں۔

حالانکہ بات اس طرح نہیں جس طرح ان ناسمجھ لوگوں نے سمجھا ہے۔ اس لیے کہ یہاں بیضہ سے مراد انڈا نہیں ہے بلکہ لوہے کی خود ہے۔ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لوہے کی خود چرانے پر جس کی قیمت اکیس درہم تھی چور کا ہاتھ کاٹ دیا تھا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ مرغی کے انڈے چرانے والے کا ہاتھ کاٹا نہیں جائے گا۔ جہاں تک رسی کا تعلق ہے تو وہ بعض دفعہ دس درہم کی بھی ہوتی ہے اور بعض دفعہ بیس کی اور بعض دفعہ اس سے بھی زائد کی ہو سکتی ہے۔

فصل

جہاں تک چرائی ہوئی چیز کا محفوظ جگہ میں ہونے کا تعلق ہے تو اس کی بنیاد وہ روایت ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا قطع علی خائن خیانت کرنے والے کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا) حضرت ابن عباسؓ اور حضرت جابرؓ نے اس حدیث کی روایت کی ہے۔

یہ حدیث ان تمام چیزوں میں قطع کی نفی پر مشتمل ہے جن کے متعلق کسی انسان پر بھروسہ اور اعتماد کر لیا جاتا ہے اور اسے امین سمجھ لیا جاتا ہے۔ اس کی ایک صورت یہ ہے کہ ایک شخص جب کسی کو اپنے گھر میں آنے جانے کی اجازت دے دے اور اس پر بھروسہ کرتے ہوئے اپنا مال اس کی نظروں سے کسی محفوظ جگہ میں نہ رکھے تو اس مال کے چرانے پر اس شخص کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ اس لیے کہ حدیث کے لفظ میں عموم ہے۔

اس صورت میں اس شخص کی حیثیت مودع (جس کے پاس ودیعت یا امانت رکھی جائے) اور مضارب کی سی ہو جائے گی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے (لا قطع علی خائن) ارشاد فرما کر ودیعت اور مضاربت سے مکر جانے والے پر قطع ید کے وجوب کی نفی کر دی۔

امانتوں کی دوسری تمام صورتوں کا بھی یہی حکم ہے یہ حدیث عاریۃً کوئی چیز لے کر اس سے مکر جانے والے پر بھی قطع ید کے وجوب کی نفی پر دلالت کرتی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک روایت منقول ہے کہ آپ نے ایک عورت کا ہاتھ کاٹ دیا تھا جو لوگوں سے چیزیں لے کر مکر جایا کرتی تھی۔

لیکن اس روایت میں عاریۃً چیز لینے والے شخص پر مکر جانے کی صورت میں قطع کے وجوب کی کوئی دلالت نہیں ہے اس لیے کہ حدیث میں یہ ذکر نہیں ہے کہ آپ نے اس بنا پر اس کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا تھا کہ وہ عاریت میں لی ہوئی چیز سے مکر گئی تھی بلکہ اصل بات یہ ہے کہ عاریۃً چیزیں لے کر مکر جانے کی بات کا ذکر اس عورت کے تعارف کے طور پر کیا گیا ہے۔

چونکہ یہ اس کی عادت تھی اسی بنا پر یہی امر اس کی پہچان اور تعارف کا نشان بن گیا تھا اس روایت کی مثال اس حدیث جیسی ہے جس میں ذکر ہے کہ آپ نے رمضان میں ایک ایسے شخص کو دیکھا کہ سینگی کے ذریعے دوسرے شخص کا خون چوس رہا ہے تو آپ نے دونوں کے متعلق فرمایا: (افطر الحاجم والمحجوم سینگی لگانے والا اور جسے لگائی گئی دونوں کا روزہ ٹوٹ گیا) آپ نے ان دونوں کے تعارف اور شناخت کے طور پر حجامت یعنی سینگی لگانے کا ذکر کیا، افطار یعنی روزہ ٹوٹ جانا کسی اور وجہ کی بنا پر وقوع پذیر ہوا تھا۔

صحیح روایات میں مذکور ہے کہ قریش کو بنو مخزوم کی ایک عورت کے معاملے میں بڑی تشویش لاحق ہو گئی تھی جس نے چوری کا جرم کیا تھا۔ یہ وہی عورت ہے جس کا زیر بحث روایت میں اس عنوان سے ذکر آیا ہے کہ وہ لوگوں سے عاریۃً چیزیں لے لیتی اور پھر مکر جاتی۔ ان روایات میں یہ بیان ہوا ہے کہ آپ نے چوری کرنے کی بنا پر اس کا ہاتھ کٹوا دیا تھا۔

حرز کے اعتبار پر وہ روایت بھی دلالت کرتی ہے جس کے راوی عمرو بن شعیب ہیں۔ انہوں نے اپنے والد سے اور والد نے عمر کے دادا سے کہ آپ سے پہاڑ میں رہنے والی بکری کی چوری کے متعلق پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا کہ "اس میں اسی جیسی بکری کا تاوان آئے گا اور سزا کے طور پر چور کو کوڑے لگائے جائیں گے لیکن اگر بکریاں رات گزارنے والے ٹھکانے پر پہنچ جائیں اور پھر کوئی وہاں سے جانور چرا لے اور اس کی قیمت ڈھال کی قیمت کے برابر ہو تو چور کا ہاتھ کاٹ دیا جائے گا۔"

آپ نے درخت پر لٹکے ہوئے پھلوں کے متعلق فرمایا کہ جب تک یہ کھلیان میں نہ پہنچ جائیں اس وقت تک ان کی چوری کی سزا میں قطع ید نہیں ہوگی۔ جب پھل کھلیان میں پہنچ جائیں تو پھر چوری کی قطع ید ہوگی بشرطیکہ وہ ڈھال کی قیمت کو پہنچ جائے۔"

حرز کے اعتبار کے وجوب پر اس روایت کی دلالت پہلی روایت کی بہ نسبت زیادہ واضح ہے اگرچہ ان میں سے ہر روایت حرز کے اعتبار کے وجوب پر دلالت کرنے میں خود کفیل ہے۔

فقہائے امصار کے درمیان قطع ید کے لیے حرز کی شرط کے بارے میں کوئی اختلاف رائے نہیں ہے اور یہ چیز سنت سے ثابت ہوئی ہے۔ جیسا کہ ہماری دی ہوئی تفصیل سے ظاہر ہے۔

چوری کس مقام سے کی جائے تو سزا ہو گی

ہمارے اصحاب کے نزدیک حرز سے مراد وہ جگہ یا مکان ہے جو رہائش نیز مال اور سازو سامان

وغیرہ کی حفاظت کے لیے تعمیر کیا گیا ہو۔ سوتی اور اونی خیموں نیز ڈیروں کا بھی یہی حکم ہے جن میں لوگ رہتے ہیں نیز جہاں اپنے مال ومتاع کو محفوظ کر لیتے ہیں۔

ایسے تمام مقامات اور عمارات حرز کہلائیں گی اگرچہ وہاں آس پاس یا ان کے اندر کوئی محافظ یا نگران نہ بھی موجود ہو۔ خواہ چور نے وہاں سے اس صورت میں چوری کی ہو کہ دروازہ کھلا رہ گیا تھا یا سرے سے اس کا دروازہ ہی نہیں تھا لیکن اینٹیں یا پتھر وغیرہ رکھ کر یا کچھ تعمیر کر کے رکاوٹ کھڑی کر دی گئی تھی۔

البتہ جو چیزیں کسی عمارت یا خیمے یا ڈیرے میں نہ رکھی گئی ہوں بلکہ کھلی جگہ میں ہوں تو وہ جگہ اس وقت تک حرز نہیں کہلائے گی جب تک اس کے پاس کوئی چوکیدار نہ ہو یا کم از کم اس سے اس قدر قریب ہو کہ وہاں سے اس کی نگرانی کر سکتا ہو پھر خواہ چوکیدار وہاں جاگ رہا ہو یا سو رہا ہو چوری کے حکم میں اس سے کوئی فرق نہیں پڑے گا۔

محافظ اور چوکیدار کی موجودگی اس جگہ کے لیے حرز بننے کی سبب ہے، خواہ وہ جگہ مسجد ہو یا صحرا، اس کی دلیل حضرت صفوان رض کی روایت ہے جس میں مذکور ہے کہ وہ مسجد میں سو رہے تھے اور ان کی چادر ان کے سر کے نیچے تھی، ایک شخص نے یہ چادر چرالی اور پکڑا گیا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی قطع ید کا حکم دے دیا۔

اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ مسجد محفوظ جگہ یعنی حرز نہیں ہوتی لیکن اس واقعہ میں اسے حرز اس بنا پر قرار دیا گیا کہ صفوان رض چادر کے پاس موجود تھے۔

اسی لیے ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ محافظ خواہ جاگ رہا ہو یا نیند میں ہو، چوری کے حکم میں اس سے کوئی فرق نہیں پڑے گا اس لیے کہ درج بالا واقعہ میں حضرت صفوان سو رہے تھے، ہمارے اصحاب کے نزدیک اس معاملے میں مسجد کا مسئلہ حمام یعنی عوامی غسل خانوں کی طرح نہیں ہے۔

اس لیے جو شخص حمام سے کوئی چیز چرا لے گا اس کا ہاتھ کاٹا نہیں جائے گا۔ سرائے نیز ایسی دکانوں کا بھی یہی حکم ہے جہاں لوگوں کو جانے کی عام اجازت ہو خواہ وہاں محافظ اور چوکیدار موجود کیوں نہ ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حمام کے مالک اور سرائے والے نیز دکاندار کی طرف سے چونکہ آنے جانے کا اذن عام ہوتا ہے اس لیے وہاں رکھی ہوئی چیزیں محفوظ قرار نہیں دی جا سکتیں اور انہیں وہاں آنے جانے والوں کی دسترس سے باہر نہیں سمجھا جا سکتا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ جو شخص اپنے گھر میں کسی کو داخل ہونے کی اجازت دے دیتا ہے تو اس سے اس کا گھر حرز یعنی محفوظ جگہ کے حکم سے فی نفسہٖ خارج نہیں ہوتا لیکن اس کے باوجود اگر آنے والا شخص وہاں سے کوئی چیز چرا لیتا ہے تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جاتا اس کی وجہ یہ ہے کہ جب مالک مکان کی طرف سے اسے اس گھر میں داخل ہونے کی اجازت مل جاتی ہے تو گویا اس کی طرف سے اس پر اعتماد کا اظہار ہو جاتا ہے اور وہ اس آنے والے شخص سے اپنا مال و متاع محفوظ نہیں کرتا۔

ٹھیک اسی طرح ہر وہ جگہ جہاں مالک کی اجازت سے داخل ہونا مباح اور جائز ہوتا ہے۔ وہ آنے والے شخص سے حرز یعنی محفوظ قرار نہیں دی جاسکتی۔ لیکن جہاں تک مسجد کا معاملہ ہے اس میں داخل ہونے کے لیے کسی انسان کی اجازت کی ضرورت نہیں ہوتی اس لیے اسے صحرا اور بیابان کی طرح قرار دیا جاسکتا ہے۔ اس بنا پر محافظ کی موجودگی میں کوئی شخص اگر مسجد سے کوئی چیز چرائے گا تو اس کا ہاتھ کاٹ دیا جائے گا۔

امام مالک سے منقول ہے کہ اگر حمام میں محافظ کی موجودگی کے اندر کوئی چوری کرے گا تو اس کا ہاتھ کاٹ دیا جائے گا۔

ابوبکر جصاص امام مالک کے اس قول پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اگر اس صورت میں چور کا ہاتھ کاٹنا واجب ہے تو پھر اس دکان سے چوری کرنے والے کا ہاتھ بھی کاٹنا واجب ہونا چاہیے جس میں لوگوں کو داخل ہونے کی عام اجازت ہوتی ہے اس لیے کہ دکان کا مالک اس کی حفاظت اور نگرانی کرتا ہے۔

جبکہ یہ بات واضح ہے کہ مالک کی طرف سے داخلے کی عام اجازت کی بنا پر وہاں رکھا ہوا مال محفوظ جگہ میں رکھا ہوا مال قرار نہیں دیا جاسکتا اس لیے اس میں داخل ہونے والے ہر شخص کو قابل اعتماد اور امانت دار قرار دیا جائے گا اس لحاظ سے ایسے حمام اور دکان میں کوئی فرق نہیں ہوگا جہاں داخل ہونے کی عام اجازت ہو۔

اگر کوئی یہ کہے کہ ایسے سرائے اور دکان سے چوری کرنے والے کا ہاتھ کاٹا جائے گا جس میں داخل ہونے کی عام اجازت ہو تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ایسے چور کی حیثیت اس شخص کی طرح ہوتی ہے جو ودیعت کے طور پر رکھی ہوئی چیزوں، عاریۃً لی ہوئی اشیاء اور مال مضاربت میں خیانت کر لیتا ہے۔

اس لیے کہ درج بالا سطور میں جن صورتوں کا ہم نے ذکر کیا ہے ان میں اور ان صورتوں میں کوئی فرق

نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب سرائے یا دکان کے مالک نے آنے والے شخص پر اپنے مال کو اس سے محفوظ نہ کر کے اعتماد کر لیا اور اسے امین سمجھ لیا تو اس کی حیثیت اس شخص کی طرح ہو گئی جس کے پاس کسی نے ودیعت رکھ کر اس پر اعتماد کر لیا۔

اس لیے ان دونوں میں کوئی فرق نہیں رہا۔ عثمان البتی کا قول ہے کہ اگر کوئی شخص حمام سے کوئی چیز چرائے تو اس کا ہاتھ کاٹ دیا جائے گا۔

کفن چور کا قطع ید

کفن چور کے قطع ید کے مسئلے میں اختلاف رائے ہے۔ امام ابو حنیفہؒ، ثوری، امام محمد اور اوزاعی کا قول ہے کہ کفن چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ حضرت ابن عباسؓ اور مکحول کا بھی یہی قول ہے زہری کا قول ہے کہ جس زمانے میں مروان مدینہ منورہ کے حاکم تھے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے تمام صحابہ کرام اس پر متفق تھے کہ کفن چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔

البتہ اسے تعزیر کے طور پر سزا دی جائے گی۔ اس زمانے میں صحابہ کرام کی کثیر تعداد موجود تھی۔ امام ابو یوسف، ابن ابی لیلیٰ، ابوالزناد اور ربیعہ کا قول ہے کہ کفن چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ حضرت عبداللہ بن الزبیرؓ، حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ، شعبی، زہری، مسروق، حسن بصری، ابراہیم نخعی اور عطاء سے بھی اسی قسم کا قول منقول ہے۔ امام شافعی کا بھی یہی مسلک ہے۔

پہلے قول کی صحت کی دلیل یہ ہے کہ قبر حرز یعنی محفوظ جگہ نہیں ہوتی۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر قبر میں دراہم وغیرہ مدفون ہوں اور انہیں کوئی چرا لے تو چور کے ہاتھ نہ کاٹنے پر سب کا اتفاق ہے کیونکہ وہ حرز یعنی محفوظ جگہ نہیں ہے۔ اس بنا پر کفن کی بھی یہی صورت ہونی چاہیے۔

اگر یہ کہا جائے کہ محفوظ جگہوں کی مختلف صورتیں ہوتی ہیں۔ سبزی فروش کی دکان پر بانس کی تیلیوں سے بنا ہوا پردہ یا چلمن دکان میں رکھی ہوئی چیزوں کے لیے حرز ہوتا ہے، اسی طرح اصطبل میں بندھے ہوئے جانوروں کے لیے اور مکان مال و متاع کے لیے حرز ہوتا ہے، جو چیزیں کسی کی حفاظت اور نگرانی میں ہوتی ہیں وہ شخص ان کے لیے حرز ہوتا ہے۔

اسی طرح ہر وہ چیز جس کے ذریعے عادۃً اشیاء کی حفاظت کی جاتی ہے وہ ان اشیاء کے لیے حرز ہوتی ہے۔ دوسری چیزوں کے لیے حرز نہیں ہوتی اس لیے اگر کوئی شخص اصطبل سے نقدی چرائے گا تو اس کا ہاتھ کاٹا نہیں جائے گا لیکن اگر مویشی چرائے گا تو اس کا ہاتھ کاٹ دیا جائے گا اس بنا پر

قبر میت کے کفن کے لیے حرز ہوتی ہے اگرچہ وہ وہاں مدفون نقدی کے لیے حرز نہیں ہوگی۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ دو وجوہ سے یہ بات غلط ہے اول تو اس لیے کہ حرز کی صورتیں اگرچہ فی نفسہ مختلف ہوتی ہیں لیکن وہاں رکھی ہوئی چیزوں کے لیے حرز ہونے کے لحاظ سے ان میں کوئی اختلاف نہیں ہوتا۔

اس لیے اگر اصطبل وہاں بندھے ہوئے مویشیوں کے لیے حرز ہے تو وہ وہاں رکھے ہوئے کپڑوں اور نقدی کے لیے بھی حرز ہے جس کی بنا پر وہاں سے کوئی بھی چیز چرانے والے کا ہاتھ کاٹ دیا جائے گا اسی طرح سبزی فروش کی دکان وہاں رکھی ہوئی تمام چیزوں یعنی سبزیوں، کپڑوں اور نقدی کے لیے حرز ہے۔

اس لیے یہ کہنا غلط ہے کہ اصطبل سے مویشی چرانے پر تو ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ وہ ان کے لیے حرز ہے اور نقدی چرانے والے کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر معترض کا اٹھایا ہوا نکتہ درست ہوتا تو یہ کفن چور کے قطع ید کے ایجاب کو مانع ہو جاتا اس لیے کہ قبر اس مقصد کے لیے نہیں کھودی جاتی کہ وہ کفن کے لیے حرز بن جائے اور کفن وہاں محفوظ کر دیا جائے۔ قبر تو میت کی تدفین اور اسے لوگوں کی نظروں سے پوشیدہ کر دینے کے لیے کھودی جاتی ہے۔

جہاں تک کفن کا تعلق ہے تو وہ بالآخر بوسیدہ ہو کر مٹی میں مل جاتا ہے۔ اس کی ایک اور دلیل بھی ہے وہ یہ کہ کفن کا کوئی مالک نہیں ہوتا، اس بات کی دلیل یہ ہے کہ کفن میت کے پورے مال سے تیار کیا جاتا ہے اس لیے نہ تو وہ کسی کی ملکیت ہوتا ہے اور نہ ہی کسی پر وقف۔

جب کفن کا میت کے پورے مال سے تیار کیا جانا درست ہوتا ہے تو پھر اس سے یہ امر واجب ہو جاتا ہے کہ ورثاء اس کے مالک قرار نہ پائیں جس طرح انھیں میت کے قرض میں ادا کی ہوئی ان رقوم کا مالک تصور نہیں کیا جاتا جن کی ادائیگی میت کے پورے مال سے ہوتی ہے۔

اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ میت کے قرض کی ادائیگی سے پہلے اس کا کفن تیار کر لیا جاتا ہے۔ جب اس کے ورثاء قرض میں ادا کی ہوئی رقم کے مالک نہیں ہوتے تو کفن کا ان کی ملکیت میں نہ ہونا بطریق اولیٰ ہوگا۔

جب ورثاء کفن کے مالک نہیں ہوتے اور میت کی ملکیت میں ہونا بھی محال ہے تو اس سے یہ بات ضروری ہوگئی کہ کفن چور کا ہاتھ نہ کاٹا جائے جس طرح بیت المال سے چوری کرنے والے نیز ایسی اشیاء کو چرانے والے کا ہاتھ نہیں کاٹا جاتا جن کے استعمال کی عام اجازت ہوتی ہے اور جن

کا کوئی مالک نہیں ہوتا۔

اگر کوئی یہ کہے کہ کفن کے مطالبہ کے لیے وارث کے خلاف مقدمہ قائم کرنے کا جواز اس بات کی دلیل ہے کہ وارث اس کا مالک ہوتا ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ بیت المال سے چرائی ہوئی اشیاء کا امام المسلمین سے مطالبہ کرنا جائز ہوتا ہے لیکن امام المسلمین ان اشیاء کا مالک نہیں ہوتا۔

اس کا ایک اور پہلو بھی ہے وہ یہ کہ قبر کے اندر کفن بوسیدہ ہو کر تلف ہو جانے کے لیے رکھا جاتا ہے، ذخیرہ کرنے اور باقی رکھنے کے لیے نہیں رکھا جاتا۔ اس لیے اس کی حیثیت گوشت، روٹی اور پانی جیسی ہو گئی جو اشیائے صرف ہیں، نہ کہ ذخیرہ کی جانے والی چیزیں۔

آیا قبر کفن کے لیے حرز ہے؟

اگر کوئی یہ کہے کہ قبر کفن کے لیے حرز ہے اس کی دلیل وہ روایت ہے جس کے راوی حضرت عبادہ بن الصامت رضی اللہ عنہ ہیں۔ انھوں نے حضرت ابو ذر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (کیف انت اذا اصاب الناس موت یکون البیت فیہ بالوصیف، ابوذر! تمھاری اس وقت کیا کیفیت ہوگی جب لوگوں کو موت اس طرح آ گھیرے گی کہ اس کے نتیجے میں قبر دہلیز یہ ہی بن جائے گی) انھوں نے عرض کیا: "اللہ اور اس کا رسول بہتر جانتے ہیں" اس پر ارشاد ہوا (علیك بالصبر اس وقت صبر کرنا تم پر لازم ہوگا)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قبر کو بیت کے نام سے موسوم کیا، نیز حماد بن ابی سلیمان کا قول ہے کہ کفن چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا اس لیے کہ وہ میت کے گھر میں داخل ہوا، علاوہ ازیں امام مالک نے ابو الرجال سے روایت کی ہے، انھوں نے اپنی والدہ عمرہ سے نقل کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مختفی اور مختفیہ یعنی کفن چور مرد اور کفن چور عورت پر لعنت بھیجی ہے۔

نیز حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (من اختفی میتا فکانما قتلہ جس شخص نے میت کا کفن اتار لیا اس نے گویا اسے قتل کر دیا) اہل لغت کا قول ہے کہ کفن چور کو مختفی کہا جاتا ہے۔

اس اعتراض کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مجازاً قبر کو بیت یعنی مکان کے نام سے موسوم کیا ہے۔ اس لیے کہ اہل عرب کی لغت میں بیت کا اسم اس مکان کے لیے موضوع ہے جو ظاہراً زمین پر تعمیر کیا گیا ہو۔ اب قبر کو بیت کے نام سے موسوم کرنا تعمیر شدہ مکان کے ساتھ تشبیہ

کے طور پہ ہے۔

علاوہ ازیں چور کی قطع ید کا حکم اس امر کے ساتھ متعلق نہیں ہے کہ اس نے کسی گھر سے چوری کی ہے الا یہ کہ وہ گھر اس میں رکھی ہوئی چیزوں اور سامان کے لیے حرز کے طور پہ تعمیر کیا گیا ہو۔ ہم یہ بات بیان کر آئے ہیں کہ قبر حرز نہیں ہوتی۔ آپ نہیں دیکھتے کہ مسجد کو بیت کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ ارشاد باری ہے (فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللَّهُ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ، وہ ایسے گھروں میں ہیں جن کے لیے اللہ نے حکم دیا ہے کہ ان کا ادب کیا جائے اور ان میں اس کا نام لیا جائے) جب کوئی شخص مسجد میں کوئی چیز چرا لے جبکہ اس چیز کا محافظ وہاں موجود نہ ہو تو اس کا ہاتھ کاٹا نہیں جائے گا۔

نیز اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں کہ قبر میں دفن شدہ نقدی چرانے پر چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا اگرچہ قبر بیت کے نام سے موسوم ہے۔ اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ چوری میں ہاتھ کاٹنے کی سزا کا تعلق اس امر سے نہیں ہے کہ اس نے کسی گھر سے چوری کی ہے۔

معترض نے دو حدیثوں کا حوالہ دیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ پہلی حدیث کے مطابق کفن چور پر لعنت کی گئی ہے اور لعنت کا سزاوار ہونا اس بات کی دلیل نہیں بن سکتا کہ اس کا ہاتھ کاٹنا بھی واجب ہے۔ اس لیے کہ غاصب، کاذب اور ظالم یہ سب کے سب لعنت کے سزاوار ہوتے ہیں لیکن ان کے ہاتھ کاٹ دینا واجب نہیں ہوتا۔

اسی طرح دوسری حدیث (من اختفی میتاً فکانما قتلہ) بھی قطع ید کی موجب نہیں ہے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کفن چور کو قاتل کی طرح قرار دیا ہے۔ اگر اس حدیث کے مفہوم کو اس کے الفاظ کے حقیقی معنوں پر محمول کیا گیا تو پھر کفن چور کو قتل کر دینا واجب ہو گا جبکہ اس بارے میں کوئی اختلاف رائے نہیں ہے اور قطع ید کے ساتھ اس کا کوئی تعلق بھی نہیں ہے۔

چور کا ہاتھ کس جگہ سے کاٹا جائے

قول باری ہے (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا) ید کے اسم کا اطلاق بازو پر کندھے تک ہوتا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عمارؓ نے قول باری (فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ) کی بنا پر کندھوں تک مسح کیا تھا۔ لغت کے لحاظ سے حضرت عمار نے کوئی غلط بات نہیں کی تھی، چونکہ اس بات کے خلاف سنت کا ورود ہوگیا تھا اس لیے یہ بات برقرار نہ رہ سکی۔

اس اسم کا اطلاق کف یعنی ہتھیلی کے جوڑ تک کے حصے پر بھی ہوتا ہے۔ قول باری ہے (إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكَدْ يَرَاهَا، جب وہ اپنا ہاتھ نکالتا ہے تو قریب نہیں کہ اسے دیکھ لے) اس سے کہنی سے نیچے کا حصہ سمجھ میں آتا ہے۔

اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے فرمایا (أَدْخِلْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجْ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ، اپنا ہاتھ گریبان میں داخل کرو وہ بلا کسی عیب کے روشن ہو کر نکلے گا) یہ بات تو ممتنع ہے کہ آپ نے اپنا ہاتھ کہنیوں تک گریبان میں ڈالا ہوگا۔

اس پر قول باری (وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ) بھی دلالت کرتا ہے۔ اگر ید کے اسم کا اطلاق کہنیوں سے نچلے حصے پر نہ ہوتا تو اللہ تعالیٰ بازوؤں کے سلسلے میں کہنیوں تک کے حصے کا ذکر نہ کرتا۔

اس میں یہ بھی دلیل ہے کہ ید کے اسم کا اطلاق کوع، یعنی انگوٹھے کی جانب بند دست کے کنارے تک ہوتا ہے۔ جب ید کا اسم اس عضو یعنی بازو کو ہتھیلی کے جوڑ تک، کہنی تک نیز کندھے تک شامل ہوتا ہے تو لفظ کا عموم کندھے سے قطع ید کا مقتضی ہے۔ الا یہ کہ کوئی دلیل قائم ہو جائے جو یہ بتا سکے کہ یہاں کندھے سے نیچے کا حصہ مراد ہے۔

یہاں یہ کہنا درست ہے کہ ید کا اسم جب کوع یعنی انگوٹھے کی جانب بند کنارے تک کو شامل ہے اور یہ کہنا درست نہیں ہے کہ یہ ہاتھ کا ایک حصہ ہے بلکہ اس پر کسی قید کے بغیر ید کے

اسم کا اطلاق ہوتا ہے اگرچہ اس اسم کا اطلاق کبھی اس کے اوپر کے حصے پر کہنی تک بھی ہوتا ہے اور کبھی کندھے تک۔

پھر اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا (فَاقْطَعُوْا اَیْدِیَھُمَا) اصل کے اعتبار سے ہاتھ کاٹنے کی ممانعت تھی اس لیے جب ہم اسے ہتھیلی کے جوڑ سے کاٹ دیں گے تو آیت میں دیے گئے حکم سے عہدہ برآ ہو جائیں گے۔ اور پھر کسی دلالت کے بغیر اس سے اوپر کے حصے کو کاٹ دینا ہمارے لیے جائز نہیں ہوگا۔

جس طرح کوئی شخص کسی سے کہے "اعط ھذا رجالاً" (یہ چیز کچھ آدمیوں کو دے دو) وہ شخص وہ چیز تین آدمیوں کو دے دے تو حکم پر عمل درآمد مکمل ہو جائے گا کیونکہ رجال کا اسم تین آدمیوں کو شامل تھا اگرچہ یہ تین سے زائد کو بھی شامل ہے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ تیمم کے اندر بھی آپ پر یہ بات لازم آتی ہے کیونکہ ارشاد باری ہے (فَامْسَحُوْا بِوُجُوْھِکُمْ وَاَیْدِیْکُمْ مِّنْہُ) آپ نے تیمم کے مسئلے پر بحث کرتے ہوئے کہا تھا کہ جب ید کا اسم بازو کو کہنی تک شامل ہے تو عموم اس کا مقتضی ہوگا اور دلیل کے بغیر اس سے کم مراد نہیں لیا جائے گا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ دو مختلف باتیں ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب اصل کے اعتبار سے ہاتھ کاٹنے کی ممانعت تھی پھر ید کے اسم کا اطلاق اس عضو پر ہتھیلی کے جوڑ تک نیز کہنی تک ہوتا تھا اس لیے شک کی بنا پر زائد حصے کا کاٹنا ہمارے لیے جائز نہیں ہوا۔

دوسری طرف چونکہ اصل کے اعتبار سے حدث ہوتا ہے طہارت نہیں ہوتی اور نماز کی اباحت کے لیے اس کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس لیے حدث صرف اسی صورت میں زائل ہوگا جبکہ بازو کے اتنے حصے پر تیمم کیا جائے جس پر یقینی طور سے ید کے اسم کا اطلاق ہوتا ہے اور وہ صرف کہنی تک کا تیمم ہے۔

صدر اول سے سلف کے درمیان نیز فقہائے امصار کے مابین ہتھیلی کے جوڑ سے قطع ید کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ صرف خوارج نے اس سے اختلاف کیا تھا اور وہ کندھے سے قطع ید کرتے تھے اس لیے کہ ید کے اسم کا اطلاق کندھے تک ہوتا ہے۔ لیکن خوارج کا یہ اختلاف شاذ ہے اور کسی شمار و قطار میں نہیں ہے۔

محمد بن عبدالرحمن بن ثوبان نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک چور کا ہاتھ کوع یعنی انگوٹھے کی جانب بند دست (گٹے) کے کنارے سے قطع کیا تھا۔

حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ ان دونوں حضرات نے ہتھیلی کے جوڑ سے قطع ید کیا تھا۔ کلائی سے نیچے کے حصے پر ید کا اسم علی الاطلاق واقع نہیں ہوتا اس کی دلیل یہ قول باری ہے (فَامْسَحُوْا

يُوجُوهِكُمْ وَأَيْدِيْكُمْ مِنْهُ) کوئی بھی اس کا قائل نہیں ہے کہ تیمم کرنے والا ہتھیلی کے جوڑ سے نچلے حصے تک کے تیمم پر اقتصار کرے۔ البتہ اس سے اوپر کے حصے کے تیمم میں اختلاف ہے۔

چور کا پاؤں کس جگہ سے کاٹا جائے

پاؤں کس جگہ سے کاٹا جائے اس میں اختلاف رائے ہے۔ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ انھوں نے ایک چور کا پاؤں تلوے کے اس گہرے حصے سے کاٹ دیا تھا جو زمین سے نہیں لگتا ہے جسے خصر القدم کہتے ہیں۔

صالح السمان نے کہا ہے کہ میں نے اس شخص کو دیکھا تھا جسے حضرت علیؓ نے پاؤں کاٹنے کی سزا دی تھی اس کے پاؤں کی انگلیاں جڑ سے کٹی ہوئی تھیں، میں نے اس سے پوچھا "کس نے قطع کیا" تو اس نے جواب میں کہا: "سب سے اچھے انسان نے" یعنی حضرت علیؓ نے۔

ابو رزین کہتے ہیں کہ میں نے حضرت ابن عباسؓ کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے "جو شخص ان لوگوں کو دیکھ چکا ہے کیا وہ پاؤں اس طرح کاٹنے سے عاجز ہے جس طرح اس اعرابی نما انسان (حضرت علی رضی اللہ عنہ) نے کاٹا ہے۔ اس نے پاؤں کاٹا ہے اور کوئی غلطی نہیں کی، وہ پاؤں کاٹتا ہے اور ایڑی کو چھوڑ دیتا ہے۔"

عطاء اور ابو جعفر سے بھی اسی طرح کا قول منقول ہے۔ حضرت عمرؓ اور دوسرے حضرات سے منقول ہے کہ پاؤں کو مفصل یعنی جوڑ سے کاٹ دیا جائے گا۔ فقہائے امصار کا بھی یہی قول ہے۔

قیاس اور نظر سے بھی اسی قول پر دلالت ہوتی ہے۔ وہ یہ کہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ قطع ید میں ہاتھ کو ہتھیلی کے ظاہری جوڑ سے کاٹا جائے گا یہ وہ حصہ ہے جو زند یعنی ہاتھ کے گٹے سے متصل ہوتا ہے۔ اسی طرح پاؤں کاٹنے میں بھی یہ ضروری ہے کہ ظاہری جوڑ سے قطع کر دیا جائے یہ وہ حصہ ہے جو ٹخنے سے متصل ہوتا ہے۔

نیز جب سب کا اس پر اتفاق ہے کہ چور کے ہاتھ کا اتنا حصہ نہیں چھوڑا جائے گا جس کے ذریعے وہ کوئی چیز پکڑنے کے قابل ہو گا اسی لیے ہاتھ کی انگلیاں جڑ سے نہیں کاٹی گئیں کہ ہتھیلی رہ جائے، اور وہ کوئی چیز پکڑنے کے قابل ہو جائے۔

اس لیے پاؤں کاٹنے کے سلسلے میں اس کی ایڑی رہنے نہ دی جائے کہ پھر وہ چلنے پھرنے کے قابل رہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ہاتھ کاٹنے کی سزا اس لیے دی تاکہ اس کے لیے کسی چیز کو قابو کرنے

اور پکڑنے کی گنجائش باقی نہ رہے پھر پاؤں کاٹنے کا حکم اس لیے دیا کہ اسے چلنے سے روک دیا جائے
اس بنا پر ایڑی کو باقی رکھنا جائز نہیں ہوگا جس کے سہارے وہ چل پھر سکے۔
جو لوگ پاؤں کو اس جوڑ سے کاٹنے کے قائل ہیں جو قدم کی پشت پر ہے ان کا ذہن اس بارے میں اس طرف گیا ہے کہ پاؤں کے اس جوڑ کی وہی حیثیت ہے جو ہاتھ کے اندر گٹے سے متصل جوڑ کی ہے۔

اس لیے کہ قدم کی پشت پر اس جوڑ اور پاؤں کی انگلیوں کے جوڑ کے درمیان اس کے سوا اور کوئی جوڑ نہیں ہے جس طرح ہاتھ میں گٹے کے متصل جوڑ اور ہاتھ کی انگلیوں کے جوڑ کے درمیان اس کے سوا اور کوئی جوڑ نہیں ہے۔ جب قطع ید میں انگلیوں کے جوڑ سے قریب ترین جوڑ کو کاٹنا واجب ہے تو اس طرح پاؤں کاٹنے میں انگلیوں کے جوڑ سے قریب ترین جوڑ سے کاٹنا واجب ہوگا۔
پہلا قول زیادہ واضح ہے۔ اس لیے کہ قدم کی پشت کا جوڑ اتنا واضح نہیں ہے جس قدر ٹخنے کا جوڑ واضح ہے یا جس طرح ہاتھ کے گٹے کا جوڑ واضح ہوتا ہے۔ جب ہاتھ کا وہ جوڑ کاٹنا واجب قرار پایا جو واضح ہوتا ہے تو پھر پاؤں کے قطع کے لیے بھی ایسا ہی ہونا ضروری ہے۔
نیز جب قطع ید میں پورے ہاتھ کا احاطہ کر لیا جاتا ہے تو پھر پاؤں کا احاطہ بھی ضروری ہے نیز ٹخنے کے جوڑ تک پاؤں کی حیثیت وہی ہوتی ہے جو گٹے کے جوڑ تک ہتھیلی کی ہے۔ اس لیے قطع کے حکم کے لحاظ سے دونوں میں یکسانیت ہونی چاہیے۔
پاؤں کاٹنے میں انگلیوں کو جوڑوں سے کاٹ دینے پر اکتفا کر لینا، اس کے متعلق حضرت علیؓ سے صحیح روایات کی صورت میں کسی بات کا ثبوت نہیں ہے۔ اس لیے کہ یہ ایک شاذ قول ہے اور اتفاق امت کے دائرے سے خارج ہے۔ نیز قیاس اور نظر کے بھی خلاف ہے۔
بایاں ہاتھ اور دائیں ٹانگ قطع کرنے کے مسئلے میں اختلاف رائے ہے۔ حضرت ابوبکر صدیقؓ حضرت علیؓ اور حضرت عمرؓ نیز حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ جب کوئی شخص پہلی دفعہ چوری کرے گا تو اس کا دایاں ہاتھ کاٹ دیا جائے گا اور اگر دوبارہ چوری کرے گا تو اس کی بائیں ٹانگ کاٹ دی جائے گی۔

حضرت عمرؓ نے اس معاملہ میں حضرت علیؓ سے مشورہ لینے کے بعد اپنے قول سے رجوع کر کے حضرت علیؓ کا قول اختیار کر لیا تھا۔ اگر چور تیسری مرتبہ چوری کرے تو اسے قید میں ڈال دیا جائے گا۔ مزید کوئی عضو کاٹا نہیں جائے گا۔

امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد اور زفر کا یہی قول ہے۔ حضرت عمرؓ سے ایک روایت یہ ہے کہ دایاں ہاتھ کاٹنے کے بعد بایاں ہاتھ کاٹا جائے گا اور اگر پھر چوری کرے گا تو دائیں ٹانگ کاٹ دی جائے گی، اگر اس کے بعد بھی اس جرم کا ارتکاب کرے گا تو اسے قید میں ڈال دیا جائے گا حتیٰ کہ توبہ کا اظہار کرے۔

حضرت ابوبکرؓ سے بھی اسی قسم کی روایت منقول ہے۔ تاہم حضرت عمرؓ سے یہ بھی مروی ہے کہ آپ نے اس مسئلے میں حضرت علیؓ کے قول کی طرف رجوع کر لیا تھا۔ امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے کہ بائیں ٹانگ کے بعد بایاں ہاتھ کاٹا جائے گا اور اس کے بعد دائیں ٹانگ کاٹی جائے گی اور اگر اس کے بعد بھی وہ اس جرم کا ارتکاب کرے گا تو اس کی گردن ماری نہیں جائے گی۔

حضرت عثمان بن عفان، حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت عمر بن عبدالعزیز سے منقول ہے کہ ان حضرات نے چور کے دونوں ہاتھ اور دونوں پاؤں کاٹنے کے بعد اس جرم کے اعادے پر اسے قتل کر دیا تھا۔ سفیان نے عبدالرحمٰن بن القاسم سے اور انھوں نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ حضرت ابوبکرؓ نے چوری کے بار بار ارتکاب پر ایک چور کا ہاتھ اور ٹانگ کاٹنے کے بعد دوسری ٹانگ کاٹنے کا ارادہ کیا اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ "قطع میں سنت قطع ید ہے"۔

عبدالرحمٰن بن یزید نے جابر سے اور انھوں نے مکحول سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا تھا کہ "ہاتھ اور پاؤں کاٹنے کے بعد چور کا دوسرا ہاتھ نہ کاٹو۔ لیکن اسے مسلمانوں کی ایذا دہی سے باز رکھنے کے لیے قید خانے میں ڈال دو۔" زہری کا قول ہے کہ حضرت ابوبکرؓ نے قطع ید کے سلسلے میں ہاتھ اور پاؤں قطع کرنے کے بعد ارتکاب جرم کے اعادے کی صورت میں مزید کوئی عضو قطع نہیں کیا تھا۔

ابوخالد الاحمر نے حجاج سے، انھوں نے سماک سے اور انھوں نے اپنے بعض اصحاب سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے چور کی سزا کے متعلق صحابہ کرام سے مشورہ کیا تھا، سب کا اس پر اتفاق تھا کہ اس کا دایاں ہاتھ کاٹا جائے گا۔ اگر دوبارہ جرم کرے تو بائیں ٹانگ کاٹ دی جائے اور اس کے بعد مزید کوئی عضو نہ کاٹا جائے۔

یہ روایت اس بات کی متقضی ہے کہ صحابہ کرام کا اس پر اجماع ہو گیا ہے اور اس کے خلاف جانے کی گنجائش نہیں ہے۔ اس لیے کہ حضرت عمرؓ نے جن حضرات سے مشورہ کیا تھا وہ حضرات اس حیثیت کے مالک تھے کہ ان کے ذریعے اجماع کا انعقاد ہو جاتا ہے۔

سفیان نے عبدالرحمٰن بن القاسم سے، انھوں نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ حضرت ابوبکرؓ

نے ہاتھ اور پاؤں کاٹنے کے بعد دوسرا ہاتھ کاٹ دیا تھا، اس سزا کا تعلق اس حبشی سے ہے جو حضرت ابوبکرؓ کے ہاں مہمان کے طور پر ٹھہرا ہوا تھا اس نے حضرت اسماءؓ کے زیورات چرا لیے تھے۔

یہ مرسل روایت ہے، یہ دراصل ابن شہاب زہری کی روایت ہے جو انھوں نے عروہ سے کی ہے اور عروہ نے حضرت عائشہؓ سے کہ ایک شخص حضرت ابوبکرؓ کی خدمت کرتا رہا۔ آپ نے اسے زکوٰۃ کی وصولی کے لیے جانے والے ایک شخص کے ساتھ کر دیا اور انھیں اس شخص کے ساتھ اچھا برتاؤ کرنے کی نصیحت بھی کی۔

یہ شخص ایک ماہ باہر رہنے کے بعد حضرت ابوبکرؓ کے پاس واپس آیا تو اس کا ہاتھ کٹا ہوا تھا، زکوٰۃ کی وصولی کے لیے جانے والے شخص نے اس کا ہاتھ کاٹ دیا تھا، حضرت ابوبکرؓ کے استفسار پر اس نے بتایا کہ مصدق نے مجھے ایک فریضہ (زکوٰۃ کی رقم) میں خیانت کا مرتکب پایا کر میرے ہاتھ کو کاٹ دیا۔

یہ سن کر حضرت ابوبکرؓ کو بڑا غصہ آیا اور آپ نے فرمایا کہ میرے خیال میں وہ خود تیس سے زائد فرائض، یعنی زکوٰۃ کی رقموں میں خیانت کا مرتکب ہوگا، بخدا! اگر تو سچ کہہ رہا ہے تو میں ضرور اس سے تیرا قصاص لوں گا۔" اس کے بعد اس شخص نے اسماء بنت عمیس کے زیورات چرا لیے اور حضرت ابوبکرؓ نے اس پر قطع کی سزا جاری کر دی۔

حضرت عائشہؓ نے اس روایت میں یہ بتایا ہے کہ مصدق نے جب اس شخص کے ہاتھ کاٹ دیئے تو حضرت ابوبکرؓ نے دوسری مرتبہ چوری کرنے پر اسے قطع کی سزا دی، یہ بائیں ٹانگ کاٹنے کے سوا اور کوئی صورت نہیں ہو سکتی ہے۔ یہ صحیح روایت ہے اور قاسم کی روایت کی معارض نہیں ہے۔ اگر دونوں روایتوں میں تعارض فرض کر لیا جائے تو دونوں روایتیں ساقط ہو جائیں گی اور اس روایت کے ذریعے حضرت ابوبکرؓ سے کوئی چیز ثابت نہیں ہو گی۔

اس طرح وہ روایتیں باقی رہ جائیں گی جنھیں ہم نے حضرت ابوبکرؓ سے نقل کیا ہے اور اس صورت میں بائیں ٹانگ کاٹنے تک یہ سزا محدود رہے گی۔

اگر یہ کہا جائے کہ خالد الحذاء نے محمد بن حاطب سے روایت کی ہے کہ حضرت ابوبکرؓ نے ایک ہاتھ اور ٹانگ کاٹنے کے بعد دوسرا ہاتھ بھی کاٹ دیا تھا تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات چوری کی سزا کے سلسلے میں نہیں کہی گئی ہے ہو سکتا ہے کہ یہ واقعہ کسی قصاص سے تعلق رکھتا ہو۔

حضرت عمرؓ سے بھی اسی طرح کی روایت ہے اس روایت کی بھی وہی توجیہ ہے جس کا ابھی ذکر کیا ہے۔ سلف کے اتفاق کی صورت میں جو چیز ہمارے سامنے آئی ہے وہ حد سرقہ میں ایک ہاتھ اور ایک پاؤں کاٹنے تک سزا کو محدود رکھنے کی بات ہے۔

ان حضرات سلف سے اس کے خلاف جو روایتیں ہیں انھیں دو صورتوں پر محمول کیا جائے گا یا تو ان کے ذریعے ٹانگ کاٹنے کے بعد چوری کے اعادے پر ہاتھ کاٹنے کا واقعہ نقل ہوا ہے یا دونوں ہاتھ اور دونوں پاؤں کاٹنے کی بات بیان ہوئی ہے لیکن اس کے ساتھ یہ بیان نہیں ہوا کہ کسی کو یہ سزا چوری کی بنا پر دی گئی تھی۔ اس طرح ان روایتوں میں چوری کی سزا کے طور پر ہاتھ پاؤں کاٹ دیے جانے پر کوئی دلالت موجود نہیں ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ جو حضرات سلف اس مسلک کے قائل تھے انھوں نے اس سے رجوع کر لیا تھا جس طرح حضرت عمرؓ سے پہلے یہی قول منقول ہوا تھا اور پھر اس قول سے آپ کا رجوع بھی مروی ہو گیا۔

حضرت عثمانؓ سے یہ منقول ہے کہ آپ نے ایک شخص کے دونوں ہاتھ اور دونوں پاؤں کاٹنے کے بعد اس کی گردن بھی اڑا دی تھی لیکن اس روایت میں ہمارے مخالف کے قول پر کوئی دلالت موجود نہیں ہے اس لیے کہ اس روایت میں یہ ذکر نہیں ہے کہ حضرت عثمانؓ نے حد سرقہ میں اسے یہ سزا دی تھی۔ عین ممکن ہے کہ آپ نے قصاص کے طور پر اسے یہ سزا دی ہو۔ ہمارے اصحاب کے قول کی صحت پر قول باری (فَاقْطَعُوْا اَيْدِيَهُمَا) دلالت کرتا ہے۔ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے کہ ہاتھوں سے دائیں ہاتھ مراد ہیں۔

حضرت ابن مسعودؓ، حضرت ابن عباسؓ، حسن اور ابراہیم نخعی کی قرأت میں یہی الفاظ ہیں۔ جب آیت سارق اور سارقہ کے صرف ایک ایک ہاتھ کو شامل ہے تو اس پر اضافہ صرف توقیف یا اتفاق امت کے ذریعے جائز ہو سکتا ہے توقیف یعنی شریعت کی طرف سے اس کے متعلق کوئی رہنمائی موجود نہیں ہے اور بائیں ٹانگ کاٹنے پر سب کا اتفاق ثابت ہو چکا ہے۔

لیکن تیسری مرتبہ چوری کرنے پر بایاں ہاتھ کاٹنے پر اختلاف پیدا ہو گیا ہے اس لیے اتفاق اور توقیف کی عدم موجودگی میں بایاں ہاتھ کاٹنا جائز نہیں ہو گا۔ اس لیے کہ حدود کا اثبات صرف ان ہی دو باتوں میں سے ایک کے ذریعے جائز ہوتا ہے۔ اس کی ایک اور دلیل بھی ہے وہ یہ کہ ایک ہاتھ کاٹنے کے بعد دوبارہ چوری کے ارتکاب پر بایاں پاؤں کاٹ دینے پر امت کا اتفاق ہے۔

اس میں یہ دلیل موجود ہے کہ بایاں ہاتھ سرے سے قطع کے حکم کے تحت آتا ہی نہیں۔ اس لیے کہ دایاں ہاتھ کاٹنے کے بعد بائیں ہاتھ کو چھوڑ کر ٹانگ کاٹنے کی علت اور وجہ یہ ہے کہ دونوں ہاتھوں کی منفعت سرے سے ختم نہ ہو جائے۔ اب اگر بائیں ٹانگ کاٹنے کے بعد تیسری مرتبہ چوری کرنے پر بایاں ہاتھ کاٹ دیا جائے تو اسی علت کی موجودگی کی بنا پر ایسا کرنا درست نہیں ہوگا اس لیے بایاں ہاتھ کاٹنا درست نہیں۔

ایک اور جہت سے اس پر غور کیجیے۔ وہ یہ کہ بایاں پاؤں کاٹنے کے بعد دایاں پاؤں اس لیے نہیں قطع کیا گیا کہ اس کی وجہ سے ایک شخص چلنے پھرنے کی منفعت سے یکسر محروم ہو جاتا ہے۔ اسی طرح دایاں ہاتھ کاٹنے کے بعد بایاں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا اس لیے کہ اس کی وجہ سے ایک شخص چیزوں کو پکڑنے کی منفعت سے بالکلیہ محروم ہو جائے گا۔ پکڑنے کی منفعت کی وہی حیثیت ہے جو چلنے پھرنے کی منفعت کی ہے۔

ایک اور دلیل کی رو سے بھی ہمارے اصحاب کا قول درست ہے وہ یہ کہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ محارب کو خواہ مال لوٹنے کے سلسلے میں اس کا جرم کتنا بڑا کیوں نہ ہو، صرف ایک ہاتھ اور ایک پاؤں کاٹنے کی سزا ملے گی اور اس سے زائد سزا اسے نہیں دی جائے گی تاکہ ہاتھ پاؤں سے فائدہ اٹھانے کی سہولت سے وہ یکسر محروم نہ ہو جائے، اس لیے چور کو بھی ایک ہاتھ اور ایک پاؤں کاٹنے کی سزا سے زائد سزا نہیں ملنی چاہیے خواہ بار بار چوری کے ارتکاب کی بنا پر اس کا جرم کتنا عظیم کیوں نہ ہو گیا ہو۔

اگر کوئی یہ کہے کہ قول باری (فَاقْطَعُوْا اَیْدِیَھُمَا) دونوں ہاتھ کاٹ دیے جانے کا متقضی ہے۔ اور اگر اتفاق امت نہ ہوتا تو ہم دوسری مرتبہ چوری کرنے پر بائیں ہاتھ کو چھوڑ کر بائیں ٹانگ کاٹنے کے قائل نہ ہوتے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ معترض کا یہ کہنا درست نہیں ہے کہ آیت بایاں ہاتھ کاٹ دینے کی مقتضی ہے۔

ہم اسے تسلیم نہیں کرتے اس لیے کہ آیت صرف ایک ہاتھ کاٹنے کی مقتضی ہے۔ یہ بات اس طرح ثابت ہے کہ آیت میں جمع کے صیغے کی صورت میں ہاتھ کی اضافت دونوں مجرموں یعنی سارق اور سارقہ کی طرف کی گئی ہے۔ تثنیہ کی صورت میں اضافت نہیں ہوئی ہے۔ الفاظ کی یہ ترکیب چوری کرنے والے مرد اور چوری کرنے والی عورت میں سے ہر ایک کا ایک ایک ہاتھ کاٹنے کی مقتضی ہے۔ پھر سب کا اس پر اتفاق ہے کہ ہاتھ سے دایاں ہاتھ مراد ہے۔

اس طرح گویا قول باری یہ ہو گیا" فاقطعوا ایمانھما (ان دونوں کا دایاں ہاتھ کاٹ دو) اس سے یہ بات غلط ہو گئی کہ آیت کے الفاظ میں بایاں ہاتھ بھی مراد ہے اور اس طرح بایاں ہاتھ قطع کرنے

کے ایجاب پر آیت سے استدلال ساقط ہوجائے گا۔

علاوہ ازیں اگر آیت کے الفاظ میں اس مفہوم کا احتمال ہوتا جو معترض نے بیان کیا ہے تو اس صورت میں بھی امت کے اس اتفاق کی بنا پر کہ دایاں ہاتھ کاٹنے کے بعد دوسری مرتبہ چوری کے ارتکاب کی صورت میں بایاں پاؤں کاٹا جائے گا، یہ دلالت موجود ہوتی کہ بایاں ہاتھ مراد ہی نہیں ہے اس لیے کہ یہ کسی طرح جائز نہیں کہ منصوص امر کو چھوڑ کر کسی اور امر کی طرف رجوع کر لیا جائے۔

جو لوگ دونوں ہاتھ اور دونوں پاؤں یعنی اطراف کی قطع کے قائل ہیں ان کا استدلال اس روایت سے ہے جس کے راوی عبداللہ بن واقع ہیں، انھیں حماد بن ابی حمید نے محمد بن المنکدر سے اس کی روایت کی ہے اور انھوں نے حضرت جابرؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک چور کو پکڑ کر لایا گیا آپ نے اس کا ہاتھ کاٹ دینے کا حکم دیا۔

پھر وہی شخص چوری کے الزام میں دوبارہ لایا گیا تو آپ نے اس کی ٹانگ کاٹنے کا حکم دیا۔ پھر وہی شخص تیسری مرتبہ اسی الزام میں لایا گیا آپ نے اس کا دوسرا ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا۔ چوتھی دفعہ جب وہ لایا گیا تو آپ نے اس کی دوسری ٹانگ کٹوا دی اس طرح اس کے اطراف قطع کر دیے گئے۔

اس روایت کا ایک راوی حماد بن ابی حمید محدثین کے نزدیک ضعیف شمار ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں اس روایت میں اختصار ہے۔

اصل روایت وہ ہے جو ہمیں محمد بن بکر نے بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں محمد بن عبداللہ بن عبید بن عقیل ہلالی نے، انھیں ان کے دادا نے مصعب بن ثابت بن عبداللہ بن الزبیر سے، انھوں نے محمد بن المنکدر سے، انھوں نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک چور کو پکڑ کر لایا گیا تو آپؐ نے اسے قتل کر دینے کا حکم دیا۔ لوگوں نے عرض کیا کہ اس نے صرف چوری کی ہے یہ قتل کیسے ہو سکتا ہے؟ آپ نے فرمایا: "اچھا پھر اس کا ہاتھ کاٹ دو۔"

چنانچہ ہاتھ کاٹ دیا گیا۔ پھر وہی شخص دوسری مرتبہ اسی الزام میں آپؐ کے پاس لایا گیا تو آپؐ نے اسے قتل کرنے کا حکم دیا، لوگوں نے پھر عرض کیا کہ اس نے صرف چوری کی ہے، اس پر آپؐ نے قطع کا حکم دیا۔ پھر وہی شخص تیسری مرتبہ لایا گیا تو آپ نے پھر اسے قتل کرنے کا حکم دیا، لیکن جب لوگوں نے اپنی بات پھر دہرائی تو آپ نے قطع کا حکم دیا۔ پھر وہ شخص چوتھی مرتبہ لایا گیا۔ آپ نے پھر اسے قتل کر دینے کا حکم دیا لیکن لوگوں کی بات سن کر آپ نے قطع کا حکم دے دیا۔

حسب سوء اتفاق سے پانچویں مرتبہ وہ شخص پکڑا گیا تو آپؐ نے پھر اسے قتل کرنے کا حکم دیا، حضرت

جابرؓ کہتے ہیں کہ ہم اس شخص کو لے گئے اور لے جا کر اسے قتل کر دیا۔ ابو معشر نے مصعب بن ثابت سے اس جیسے اسناد کے ساتھ یہ روایت کی ہے اور اس میں یہ اضافہ بھی ہے کہ:

ہم اسے لے کر مویشیوں کے باڑے میں آ گئے اور اس پر مویشی کھول دیے لیکن جب اس نے مویشیوں کے سامنے اپنے کٹے ہوئے ہاتھ پیر ہلائے تو مویشی ڈر کر بھاگ نکلے اس پر ہم نے اس پر پتھروں کی بارش کر دی یہاں تک کہ وہ مر گیا"۔

یزید بن سنان نے بھی اس واقعہ کی روایت کی ہے، انھیں ہشام بن عروہ نے محمد بن المنکدر سے اور انھوں نے حضرت جابرؓ سے روایت کی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک چور کو پکڑ کر لایا گیا۔ آپ نے اس کا ہاتھ کٹوا دیا، پھر دوبارہ اسی الزام میں وہ پکڑا گیا۔ آپ نے اس مرتبہ اس کی ٹانگ کٹوا دی۔ پھر تیسری مرتبہ وہ اسی الزام میں ماخوذ ہوا تو آپ نے اسے قتل کرنے کا حکم دے دیا۔

حماد بن سلمہ یوسف بن سعد سے، انھوں نے حارث بن الحاطب سے اس کی روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ایک شخص نے چوری کی، آپ نے اسے قتل کر دینے کا حکم دیا، لوگوں نے عرض کی کہ اس نے صرف چوری کی ہے۔ اس پر آپ نے اس کے قطع کا حکم صادر فرمایا چنانچہ اس حکم پر عمل درآمد ہو گیا۔

پھر اس شخص نے حضرت ابو بکرؓ کے عہد خلافت میں چوری کی اور پکڑا گیا آپ نے اس کے قطع کا حکم دیا، پھر اس نے تیسری مرتبہ چوری کی اور قطع کی سزا پائی، پھر اس نے چوتھی مرتبہ چوری کی اور سزا کے طور پر وہ اپنے ہاتھ پاؤں سے محروم ہو گیا۔ اس بدبخت نے پھر پانچویں مرتبہ چوری کی اور پکڑا گیا، اس موقعہ پر حضرت ابو بکرؓ نے فرمایا: "اللہ کے رسول کو اس کے متعلق زیادہ علم تھا اسی لیے آپ نے اسے قتل کر دینے کا حکم دیا تھا"۔ پھر آپ نے اسے قتل کرنے کا حکم دیا چنانچہ اس کی گردن اڑا دی گئی۔

ہم نے مصعب بن ثابت کی جس روایت کا ذکر کیا ہے وہ حماد بن ابی حمید کی روایت کی اصل ہے۔ اس میں یہ ذکر ہے کہ آپ نے پہلی مرتبہ چوری کرنے پر ہی اس شخص کو قتل کر دینے کا حکم دیا تھا جبکہ یہ بات واضح ہے کہ چوری کے ارتکاب پر کوئی شخص قتل کا سزاوار نہیں ہوتا۔

اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ اس کے دونوں ہاتھ اور دونوں پاؤں کی قطع اس سزا کے طور پر نہیں تھی جو حد سرقہ میں واجب ہوتی ہے بلکہ یہ سزا تشدید اور مُثلہ کے طور پر تھی جس طرح قبیلہ عرینہ کے افراد کے متعلق مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان لوگوں کے ہاتھ پاؤں کاٹنے اور ان کی آنکھوں میں سلائیاں پھیر کر انھیں چھوڑ دینے کا حکم دیا تھا حالانکہ ڈاکوؤں

اور رہزنوں کی آنکھوں میں سلائیاں پھیرنا اس کے جرم کی سزا کا جز نہیں ہے۔

جب مُثلہ یعنی ہاتھ پاؤں اور ناک کان کاٹنے کا طریقہ منسوخ کر دیا گیا تو اس کے ساتھ اس قسم کی سزا بھی منسوخ ہو گئی اور صرف ایک ہاتھ اور ایک ٹانگ کاٹنے تک سزا کو محدود کر دینا واجب ہو گیا۔ چاروں اعضاء کی قطع مثلہ کے طور پر تھی، حد کے طور پر نہیں تھی اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ حضرت جابرؓ کی روایت میں یہ مذکور ہے کہ لوگوں نے پہلے اس مجرم پر مویشی کھول دیے اور پھر پتھر برسا کر اس کا خاتمہ کر دیا حالانکہ حد سرقہ میں سزا کی یہ صورت کبھی نہیں ہوتی۔

ان چیزوں کا بیان جن کے چرانے پر قطع ید نہیں ہوتا

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَۃُ فَاقْطَعُوْا اَیْدِیَھُمَا) کا عموم ان تمام لوگوں کی تمام اشیاء کی چوری کے سلسلے میں قطع ید کو شامل ہے جن پر اسم سارق یا سارقہ کا اطلاق ہو سکتا ہو اس لیے کہ آیت اگرچہ چرائی ہوئی چیز کی مقدار کے لحاظ سے مجمل ہے لیکن اس پہلو سے یہ عموم ہے۔

البتہ سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، اقوال سلف اور فقہائے امصار کے اتفاق کی صورت میں یہ دلالت قائم ہو چکی ہے کہ یہ عموم مراد نہیں اور بہت سی اشیاء ایسی ہیں جنہیں چرانے والے پر سارق یا سارقہ کے اسم کا اطلاق ہوتا ہے لیکن ان کے چرانے پر قطع ید کی سزا نہیں ملتی تاہم ان میں سے بہت سی چیزوں کے بارے میں فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہے۔

ان چیزوں کے متعلق اختلاف رائے کا ذکر

امام ابوحنیفہ اور امام محمد کا قول ہے کہ ہر ایسی چیز جو بہت جلد خراب ہو جانے والی ہو اس کے چرانے پر قطع ید نہیں ہوگی مثلاً کھجور، انگور، مختلف رس دار تر پھل، گوشت، ایسی خوردنی شے جو باقی نہ رہ سکے، درختوں پر لگے ہوئے پھل اور گندم کی بالیوں میں موجود دانے خواہ ان کا کوئی محافظ موجود ہو یا نہ ہو۔

لکڑی چرانے پر کوئی قطع ید نہیں، البتہ ساج یعنی ساکھو نیز بانس کی چوری پر قطع ید ہوگی۔ مٹی، چونے کا پتھر، چونا یا گچ اور ہڑتال وغیرہ چرانے میں کوئی قطع ید نہیں ہے۔ اسی طرح پرندہ چرانے کا بھی یہی حکم ہے البتہ یاقوت اور زمرد کی چوری پر ہاتھ کاٹا جائے گا، شراب اور آلات ملاہی یعنی موسیقی اور اس قسم کے آلات کی چوری پر بھی کوئی قطع ید نہیں۔

امام ابو یوسف کا قول ہے کہ ہر اس چیز کی چوری پر قطع ہوگی جو حرز یعنی محفوظ جگہ میں رکھی ہوئی ہو مگر مٹی، گیلی مٹی اور گوبر وغیرہ چرانے پر کوئی قطع ید نہیں ہوگی امام مالک کا قول ہے کہ پہاڑ میں رہنے والی بکری اور درختوں میں لگے ہوئے پھلوں میں کوئی قطع ید نہیں۔

البتہ جب یہی پھل کھلیان میں پہنچ جائیں اور انھیں کوئی چرالے تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ اسی طرح اگر کوئی شخص باہر پڑی ہوئی لکڑی چرالے جس کی مالیت قطع ید کی حد کو پہنچتی ہو تو اس صورت میں چور کا ہاتھ کاٹ دیا جائے گا۔

امام شافعی کا قول ہے کہ درختوں سے لگے ہوئے پھلوں اور کھجور کے درخت کے گوند یا اندر کے سفید گودے کی چوری پر قطع ید نہیں ہوگی اس لیے کہ یہ محفوظ نہیں ہوتے لیکن اگر انھیں محفوظ مقام پر رکھ دیا گیا ہو تو پھر چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا خواہ یہ کھجور تر حالت میں ہوں یا خشک ہو چکے ہوں۔ عثمان البتی کا قول ہے کہ کسی شخص نے اگر درخت میں لگے ہوئے پھلوں کی چوری کی تو وہ چور

ہوگا اور اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔

اس پر ابوبکر جصاص تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ امام مالک، سفیان ثوری اور حماد بن سلمہ نے یحییٰ بن سعید سے روایت کی ہے، انھوں نے محمد بن یحییٰ بن حبان سے کہ مروان نے ایک غلام کی قطع ید کا ارادہ کیا جس نے کھجور کے کچھ چھوٹے پودے چرا لیے تھے۔ اس پر حضرت رافع بن خدیج نے اس سے فرمایا کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے یہ سنا ہے کہ (لا قطع فی ثمر ولا کثر، پھل اور شگوفوں کی چوری پر کوئی قطع ید نہیں ہے)۔

سفیان بن عیینہ نے یحییٰ بن سعید سے، انھوں نے محمد بن حبان سے اور انھوں نے اپنے چچا واسع بن حبان سے اسی واقعے کی روایت کی ہے۔ اس روایت کی سند میں ابن عیینہ نے محمد بن حبان اور حضرت رافعؓ کے درمیان واسع بن حبان کو داخل کردیا ہے۔ لیث بن سعد نے یحییٰ بن سعید سے اور انھوں نے محمد بن حبان سے اور انھوں نے اپنی پھوپھی سے اس واقعے کی روایت کی ہے۔

لیث نے اپنی روایت میں سند کے اندر محمد بن حبان اور حضرت رافعؓ کے درمیان محمد بن حبان کی ایک پھوپھی کو داخل کردیا ہے جو مجہول الحال ہے۔ دراوردی نے یحییٰ بن سعید سے، انھوں نے محمد بن یحییٰ بن حبان سے، انھوں نے ابو میمونہ سے اور انھوں نے حضرت رافع بن خدیج سے اور آپ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس جیسی روایت کی ہے۔ دراوردی نے محمد بن یحییٰ اور حضرت رافعؓ کے درمیان ابو میمونہ کو داخل کردیا۔

اگر واسع بن حبان کی کنیت ابو میمونہ ہو تو پھر یہ ابن عیینہ کی روایت کی سند کے مطابق ہو جائے گا۔ اگر یہ واسع بن حبان کے علاوہ کوئی اور صاحب ہوں تو پھر مجہول الحال ہوں گے۔ تاہم فقہاء نے اس روایت کو قبول کر کے اس پر عمل کیا ہے۔

اس لیے ان کے عمل پیرا ہونے کی بنا پر اس روایت کی حجیت ثابت ہوگئی جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے (لا وصیۃ لوارث) اس ارشاد کو نیز خریدار اور فروخت کنندہ کے اختلاف کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کو جب اہل علم نے قبول کرلیا تو ان کی حجیت ثابت ہوگئی اور ان پر عمل پیرا ہونا لازم ہوگیا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد (لا قطع فی ثمر ولا کثر) کے معنوں میں اہل علم کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام محمد کا قول ہے کہ اس سے مراد ہر وہ پھل ہے جو جلد خراب ہو جاتا ہے۔

لفظ کا عموم ان تمام پھلوں کو شامل ہے جو باقی رہ جاتے ہوں یا جو باقی نہ رہ سکتے ہوں اور درخت سے گر جاتے ہوں۔ ہم سب کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر پھل میں پختگی آگئی ہو اور اب وہ جلد خراب ہونے والے نہ ہوں تو ایسے پھلوں کا چور قطع ید کا سزاوار ہوگا۔ اس طرح حدیث کے عموم سے مذکورہ بالا پھلوں کی تخصیص ہوگئی۔

یہ حدیث ان پھلوں کو چرانے پر قطع ید کی نفی کی بنیاد بن گئی جو جلد خراب ہو جانے والے ہوں۔ حسن نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (لا قطع فی طعام کھانے کی چیز چرانے پر قطع ید نہیں ہوگی) یہ حدیث ہر قسم کے طعام کی چوری کی صورت میں قطع ید کی نفی کرتی ہے۔ تاہم اس کے عموم سے ایسے طعام کی تخصیص کر دی گئی ہے جو جلد خراب نہ ہو جاتا ہو۔ یہ تخصیص دلیل کی بنا پر کی گئی ہے۔

امام ابو یوسف اور دوسرے حضرات جن کا ہم نے پہلے ذکر کیا ہے فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول (لا قطع فی ثمر ولا کثر) قطع ید کی نفی پر اس لیے دلالت کرتا ہے کہ وہاں حرز یعنی محفوظ جگہ نہیں ہوتی۔

لیکن اگر ان پھلوں کو محفوظ جگہ میں رکھ دیا جائے اور پھر انھیں کوئی چرالے تو اس صورت میں چور کا ہاتھ کاٹ دیا جائے گا، اور پھر ان پھلوں اور دوسری محفوظ چیزوں کا حکم یکساں ہوگا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ تخصیص بلا دلیل ہے اس بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول (ولا کثر) بھی ان پھلوں کو چرانے پر قطع ید کی نفی کی بنیاد ہے۔ اس لیے کہ لفظ کثر کے دو معنی بیان کیے گئے ہیں۔ ایک تو جمار یعنی کھجور کے درخت پر لگے ہوئے چربی کی طرح سفید گوند یا کھجور کے اندر کا گودا اور دوسرے معنی ہیں کھجور کے چھوٹے چھوٹے پودے۔

یہ لفظ ان دونوں معنوں پر محمول ہے۔ اگر اس سے پہلے معنی مراد ہوں یعنی جمار تو اس کے چرانے پر قطع ید کی نفی پر دلالت ہوگئی اس لیے کہ یہ جلد خراب ہو جاتا ہے۔ پھر یہ ان تمام پھلوں کے چرانے کے حکم کی بنیاد بن جائے گا جو اس کی طرح ہوں۔

اگر اس سے دوسرے معنی مراد ہوں تو یہ لکڑی چرانے پر قطع ید کی نفی پر دلالت کرے گا اس طرح ہم اس لفظ کے دونوں معنوں پر عمل پیرا ہو جائیں گے۔

امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ ساکھو اور بانس کے سوا کسی اور لکڑی کے چرانے پر قطع ید نہیں ہے۔ آبنوس کی لکڑی کے متعلق امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ اس کے چور کا ہاتھ کاٹ دیا جائے گا۔ اس کی وجہ

یہ ہے کہ ساکھو، بانس اور آبنوس (ایک قسم کی سخت اور کالے رنگ کی لکڑی ہے) دارالاسلام میں مال کی حیثیت رکھتے ہیں اس لیے یہ دوسرے اموال کی طرح ہوں گے۔

دارالاسلام میں پائے جانے والے ساکھو، بانس اور آبنوس کو مال قرار دینے کی وجہ یہ ہے کہ صحیح ملکیتیں وہ ہوتی ہیں جو دارالاسلام میں پائی جائیں۔ دارالحرب میں پائی جانے والی ملکیت درست نہیں ہوتی اس لیے کہ دارالحرب دارالاباحت ہوتا ہے اور وہاں کے باشندوں کی ملکیتیں مباح ہوتی ہیں۔

اس لیے دارالحرب میں کوئی چیز کسی کی ملکیت میں ہو یا مباح ہو اس کے حکم میں اس لحاظ سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ اس لیے ان چیزوں کے دارالحرب میں مباح ہونے کا اعتبار ساقط ہو گیا اور اس بنا پر دارالاسلام میں اس کے وجود کے حکم کا اعتبار کر لیا گیا۔

جب دارالاسلام میں لکڑی کی یہ قسمیں دوسرے اموال کی طرح مال کی صورت میں پائی گئیں جو اصل کے اعتبار سے مسلمانوں کے اموال ہونے کی بنا پر مباح نہیں ہوتے تو پھر ان کی حیثیت بھی مسلمانوں کے مال کی طرح ہوگی اور ان کا چور قطع ید کا سزاوار ہوگا۔

اگر یہ کہا جائے کہ کھجور کے درخت بھی اصل کے اعتبار سے غیر مباح ہوتے ہیں تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ بہت سی جگہوں میں کھجور کے درخت بھی اصل کے اعتبار سے مباح ہوتے ہیں جس طرح اور بہت سی جنسیں اصل کے لحاظ سے مباح ہوتی ہیں۔ اگرچہ ان میں سے بعض قبضے اور ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کر دیے جانے کی بنا پر ملکیت میں آجاتی ہیں۔

عمرو بن شعیب نے اپنے والد سے اور انھوں نے عبداللہ بن عمرو سے روایت کی ہے کہ قبیلہ مزنیہ کا ایک شخص حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا اور عرض کیا: اللہ کے رسول! آپ پہاڑ پر رہنے والی بکری کے چور کے متعلق کیا فرماتے ہیں؟ آپ نے ارشاد فرمایا:

"یہ بکری اس چور کے ذمہ ہوگی اور اسے اس جیسی بکری بھرنا پڑے گی، نیز سزا بھگتنی ہوگی۔ صرف ایسے مویشیوں کی چوری پر قطع ید ہوگی جو اپنے باڑے میں ہوں گے، جب وہ اپنے باڑے میں ہوں گے اور کوئی شخص ان کی چوری کرلے اور ان کی مالیت ڈھال کی قیمت کو پہنچ جائے تو اس میں قطع ید ہوگی۔ اور جس کی مالیت ڈھال کی قیمت کو نہیں پہنچے گی اسے چرانے کی صورت میں چور کو اس جیسا جانور تاوان میں دینا پڑے گا اور اسے سزا کے طور پر کوڑے بھی لگیں گے۔"

اس شخص نے عرض کیا: اللہ کے رسول! درختوں پر معلق پھلوں کے چور کے متعلق آپ کیا فرماتے ہیں؟ آپ نے ارشاد فرمایا: "چور کے ذمے یہ پھل ہوں گے اور اتنے ہی پھل اسے بھرنے ہوں گے اور

اس کے ساتھ اسے سزا بھی دی جائے گی۔

درختوں پر متعلق پھلوں کی چوری میں کوئی قطع ید نہیں ہوگی البتہ ان پھلوں میں قطع ید ہوگی جو کھلیان میں پہنچ چکے ہوں گے۔ اگر کسی نے کھلیان سے ڈھال کی قیمت کے مساوی مالیت کے پھل چرائے ہوں گے تو اس کا ہاتھ کاٹ دیا جائے گا لیکن اگر پھل اتنی مالیت کے نہ ہوں گے تو اس صورت میں چور کو اتنے پھل تاوان میں بھرنے پڑیں گے اور سزا کے طور پر کوڑے بھی لگیں گے۔

حضرت رافع بن خدیج کی روایت کردہ حدیث میں پھلوں کی چوری کی صورت میں قطع ید کی یکسر نفی ہے اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت کردہ حدیث میں صرف ان پھلوں کو چرانے کی صورت میں قطع ید کا حکم ہے جو کھلیان میں پہنچ چکے ہوں۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد (حتی یاویہ الجرین جب تک وہ کھلیان میں پہنچ نہ جائیں) کے اندر دو معنوں کا احتمال ہے۔ ایک یہ کہ حرز یعنی محفوظ جگہ میں پہنچ چکے ہوں۔

دوسرے یہ کہ ان الفاظ کے ذریعے پھلوں کی پختگی کی حالت اور جلد خراب نہ ہونے کی کیفیت کا اظہار ہے۔ اس لیے کہ اکثر حالات میں پھل جب تک پختہ نہ ہوجائیں انھیں توڑ کر کھلیان میں نہیں لے جایا جاتا، آپ کے الفاظ اس قول باری کی طرح ہیں (وَاٰتُوْا حَقَّهٗ یَوْمَ حَصَادِهٖ اور فصل کی کٹائی کے دن اس کا حق ادا کرو)

اللہ تعالیٰ نے اس سے کٹائی کا دن مراد نہیں لیا ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ فصل کی کٹائی کا وقت آجائے۔ اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (لا یقبل اللہ صلوۃ حائض الا بخمار اللہ تعالیٰ کسی حیض والی یعنی بالغ عورت کی نماز دوپٹہ کے بغیر قبول نہیں کرتا) آپ نے یہ مراد نہیں لی ہے کہ حیض کا وجود ہو، بلکہ آپ نے بالغ ہوجانے کے بعد عورت کا حکم بیان فرمایا ہے۔

اسی طرح آپ کا ارشاد ہے (اذا زنی الشیخ والشیخۃ فارجموھما البتۃ، جب بوڑھا مرد اور بوڑھی عورت زنا کا ارتکاب کریں تو انھیں ضرور رجم کردو) یہاں آپ نے عمر اور سن مراد نہیں لیا بلکہ احصان مراد لیا ہے۔

اسی طرح آپ کا ارشاد ہے (فی خمس وعشرین بنت مخاض پچیس اونٹوں پر ایک بنت مخاض زکوٰۃ میں دی جائے گی) یہاں آپ نے یہ مراد لی ہے کہ زکوٰۃ میں دیا جانے والا اونٹ کا مادہ بچہ ایک سال پورا کرکے دوسرے سال میں داخل ہوگیا ہو۔ خواہ اس کی ماں دوسرا بچہ جننے کے لیے مخاض یعنی دردِ زہ میں مبتلا نہ بھی ہو۔

آپ کے اس ارشاد کی وجہ یہ ہے کہ اکثر احوال میں اس کی ماں دوسرا بچہ جنم دینے کے قریب پہنچ چکی ہوتی ہے۔ ٹھیک اسی طرح آپ کا ارشاد (حتی یاویہ الجرین) بھی ہے۔ اس میں احتمال ہے کہ آپ نے اس سے پھلوں کی پختگی اور پکنے کے قریب پہنچ جانا مراد لیا ہو۔

اس بنا پر حضرت رافع بن خدیج کی روایت کردہ حدیث (لا قطع فی ثمر ولا کثر) کی تخصیص جائز نہیں ہوگی۔ چونے کے پتھر وغیرہ چرانے پر ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا تو اس کی وجہ حضرت عائشہؓ کی یہ روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں تافہ یعنی معمولی چیز چرانے پر چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جاتا تھا۔

اس بنا پر ہر وہ چیز جو معمولی ہوگی وہ اصل کے اعتبار سے مباح ہوگی اور اس کی چوری پر ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ مثال: گچ یعنی چونا اور چونے کا پتھر وغیرہ معمولی چیزیں ہیں جو اصل کے اعتبار سے مباح ہیں اس لیے اکثر لوگ ان چیزوں کو اپنی جگہ پڑا رہنے دیتے ہیں حالانکہ انھیں ان چیزوں کو اٹھالے جانے کی قدرت ہوتی ہے۔

اس کے برعکس یاقوت اور جواہر معمولی چیزوں میں شمار نہیں ہوتے اگرچہ یہ بھی اصل کے لحاظ سے مباح ہوتے ہیں بلکہ یہ بہت قیمتی اور غیر معمولی ہوتے ہیں، انھیں اپنی جگہ پڑا رہنے نہیں دیا جاتا بلکہ امکان کی صورت میں انھیں اٹھا لیا جاتا ہے اس لیے ان کی چوری پر قطع ید ہوگی۔

اگرچہ یہ اصل کے اعتبار سے مباح ہوتے ہیں جس طرح دوسرے تمام اموال کی چوری پر قطع ید ہوتی ہے۔ اس لیے قطع ید کی شرط دو اسباب کی بنا ختم ہوتی ہے۔ ایک سبب تو یہ ہے کہ چرائی ہوئی چیز معمولی ہو اور دوسرے یہ کہ اصل کے اعتبار سے مباح ہو یعنی ہر کسی کے لیے اسے لے لینا جائز ہو۔

نیز چونا اور چونے کا پتھر ایسی چیزیں ہیں جنھیں ذخیرہ کر لینا مقصود نہیں ہوتا بلکہ انھیں استعمال میں لاکر ختم کر دینا مقصود ہوتا ہے۔ اس لیے ان چیزوں کی حیثیت روٹی اور گوشت وغیرہ جیسی ہوگئی۔ جبکہ یاقوت اور اس جیسی چیزیں مال ہوتی ہیں، انھیں ذخیرہ کرنا اور سنبھال کر رکھنا مقصود ہوتا ہے جیسے سونا اور چاندی سنبھال کر رکھے جاتے ہیں۔

پرندوں کی چوری پر سزا

پرندے چرانے پر ہاتھ نہیں کاٹا جاتا اس کی وجہ وہ روایت ہے جو حضرت علیؓ اور حضرت عثمانؓ سے مروی ہے کہ "پرندوں کی چوری میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔" ان دونوں حضرات کے اس قول کی

کسی صحابی نے مخالفت نہیں کی۔ نیز پرندے اصل کے لحاظ سے مباح ہیں اس بنا پر یہ خشک گھاس اور لکڑی کی طرح ہیں۔

بیت المال سے چوری پر سزا

بیت المال سے چوری کرنے والے کی قطع ید کے مسئلے میں اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ، زفر امام ابویوسف، امام محمد اور امام شافعی کا قول ہے کہ بیت المال کے چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ حضرت علی، ابراہیم نخعی اور حسن بصری کا یہی قول ہے۔ ابن وہب نے امام مالک سے روایت کی ہے کہ قطع ید ہوگی۔

حماد بن ابی سلیمان کا بھی یہی قول ہے۔ سفیان نے سماک بن حرب سے اور انھوں نے ابن عبید بن الابرص سے روایت کی ہے کہ حضرت علیؓ کے پاس ایک شخص لایا گیا جس نے مال غنیمت کے پانچویں حصے سے ایک خود (لوہے کی ٹوپی) چرائی تھی۔ آپ نے اس کی قطع ید کا حکم نہیں دیا اور فرمایا کہ اس خمس میں اس شخص کا بھی حصہ ہے۔

وکیع نے المسعودی سے اور انھوں نے القاسم سے روایت کی ہے کہ ایک شخص نے بیت المال سے چوری کر لی، اس کے متعلق حضرت سعدؓ نے حضرت عمرؓ کو لکھا تو آپ نے جواب میں تحریر فرمایا کہ اس کا ہاتھ کاٹا نہیں جائے گا۔ بیت المال میں اس شخص کا بھی حصہ ہے۔

ہمیں کسی صحابی کے متعلق علم نہیں کہ ان کی طرف سے اس بارے میں کسی اختلاف رائے کا اظہار ہوا ہو۔ نیز جب چور اور دوسرے مسلمانوں کا بیت المال میں برابر کا حق ہے تو اس چور کی حیثیت اس چور جیسی ہو جائے گی جو ایسے مال میں چوری کرے جو اس کے اور کسی دوسرے شخص کے درمیان مشترک ہو۔ اس بنا پر ایسے چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔

شراب کی چوری پر کیا حکم ہے

اگر کوئی شخص کسی مسلمان یا ذمی کی شراب چرائے تو اس کی قطع ید کے مسئلے میں اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب، امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے کہ ایسے چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ سفیان ثوری کا بھی یہی قول ہے۔

اوزاعی کا قول ہے کہ اگر کوئی ذمی کسی مسلمان کی شراب یا سؤر چرائے تو اس سے تاوان بھروا

لیا جائے گا اور مسلمان کو سزا دی جائے گی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ شراب ہمارے لیے مال کی حیثیت نہیں رکھتی البتہ ذمیوں کے لیے معاہدے اور ذمہ داری کی بنا پر اسے مال کی حیثیت سے رہنے دیا گیا ہے اس لیے اس کے چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔

کسی چیز کی دو کیفیتیں ہوں تو حکم بدل جاتا ہے

اس لیے کہ جو چیز ایک حیثیت سے مال ہو اور ایک حیثیت سے مال نہ ہو تو اس کی کم سے کم حالت یہ ہوتی ہے کہ اس کی یہ کیفیت اور صفت اس کے چور سے حد سرقہ دور کرنے میں شک کا فائدہ دے جاتی ہے۔

جس طرح اس شخص کو شک کا فائدہ دے کر حد زنا سے بری کر دیا جاتا ہے جو اس لونڈی سے ہمبستری کر بیٹھتا ہے جو اس کے اور کسی اور شخص کے درمیان مشترک ہوتی ہے۔

اسے ایک اور پہلو سے دیکھیے، مسلمان کو شراب رکھنے اور پینے پر سزا ملتی ہے وہ اس کا پابند ہوتا ہے کہ شراب کو یا تو سرکہ میں تبدیل کرلے یا اسے بہادے۔ اس لیے کہ جو شخص اس سے یہ شراب چوری کرلے گا تو وہ ایسی چیز سے اس کا قبضہ ختم کردے گا جس پر قبضہ ختم کرنا خود اس مسلمان پر ضروری تھا اس لیے اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔

چوری کا اقبال جرم ایک بار کافی ہے یا نہیں

جو شخص ایک دفعہ چوری کا اقبال جرم کرلے اس کے متعلق اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ، زفر، امام مالک، امام شافعی اور سفیان ثوری کا قول ہے جو شخص ایک مرتبہ چوری کا اقبال جرم کرلے اس کا ہاتھ کاٹ دیا جائے گا۔ امام ابویوسف، قاضی ابن شبرمہ اور قاضی ابن ابی لیلیٰ کا قول ہے کہ جب تک دو دفعہ اقبال جرم نہیں کرے گا اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔

پہلے قول کی صحت کی دلیل یہ ہے کہ عبدالعزیز بن محمد دراوردی نے یزید بن خصیفہ سے روایت کی ہے، انھوں نے محمد بن عبدالرحمٰن بن ثوبان سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے کہ ایک چور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پکڑا ہوا لایا گیا۔ لوگوں نے عرض کیا کہ اس شخص نے چوری کی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سن کر فرمایا: "میرا خیال نہیں کہ اس نے چوری کی ہوگی" یہ سن کر چور نے کہا:

گیاں، چوری کی ہے"۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے لے جا کر اس کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا اور اس حکم پر عمل درآمد ہو گیا۔

عبدالعزیز دراوردی کے علاوہ دوسرے راویوں نے بھی یزید بن خصیفہ سے اس حدیث کی روایت کی ہے لیکن ان کی اسناد میں حضرت ابوہریرہ کا ذکر نہیں ہے، ان راویوں میں سفیان ثوری ابن جریج اور محمد بن اسحاق شامل ہیں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس حدیث کی سند خواہ متصل ہو یا منقطع اس کا حکم ثابت ہے اس لیے کہ جن حضرات نے اسے مرسل حدیث کی صورت میں روایت کی ہے، یعنی صحابی کے واسطے کے بغیر، ان کی یہ روایت ان لوگوں کی روایت کی صحت کے لیے مانع نہیں ہے جنھوں نے اس کے سلسلۂ سند کو صحابی کے واسطے سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچا دیا ہے۔

علاوہ ازیں اگر یہ حدیث مرسل بھی وارد ہوتی پھر بھی اس کا حکم ثابت ہو جاتا اس لیے کہ جہاں تک کسی حکم کے واجب ہونے کا تعلق ہے تو ہمارے نزدیک مرسل اور موصول روایتیں اس لحاظ سے یکساں درجے کی ہوتی ہیں۔ غرض اس روایت سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کے ایک دفعہ اقبالِ جرم پر اس کا ہاتھ کاٹ دیا۔

اگر کوئی یہ کہے کہ مذکورہ بالا واقعے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے گواہوں کی گواہی کی بنا پر اس کا ہاتھ کاٹ دیا تھا اس لیے کہ اس کو پکڑ کر لانے والوں نے آپ سے یہی عرض کیا تھا کہ اس شخص نے چوری کی ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر یہ بات اس طرح ہوتی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم صرف ان لوگوں کی گواہی پر انحصار کر لیتے اور اس شخص کو انکار کی تلقین نہ فرماتے، جب ان لوگوں کے اس قول کے بعد کہ "اس شخص نے چوری کی ہے"، آپ نے یہ فرمایا (وما اخالہ سرق، میرا خیال نہیں کہ اس نے چوری کی ہو گی) اور اس وقت تک اس کا ہاتھ قطع نہیں کیا جب تک اس نے اقبالِ جرم نہیں کر لیا تو اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ آپ نے گواہی کی بنا پر اس کا ہاتھ نہیں کاٹا تھا بلکہ اقبالِ جرم پر اس کا ہاتھ کاٹا تھا۔

اگر ہمارے مخالفین اس حدیث سے استدلال کریں جسے حماد بن سلمہ نے اسحاق سے، انھوں نے عبداللہ بن ابی طلحہ سے، انھوں نے حضرت ابوذر کے آزاد کردہ غلام ابوالمنذر سے اور انھوں نے ابوامیہ مخزومی سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک چور کو پکڑ کر لایا گیا جس نے

چوری کا اعتراف کر لیا لیکن مال برآمد نہیں ہوا۔

اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (ما اخالك سرقت میرا خیال نہیں کہ تم نے چوری کی ہوگی) چور نے یہ سن کر کہا: "اللہ کے رسول! ہاں چوری کی ہے۔" حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دو یا تین دفعہ اپنا فقرہ دہرایا۔ اس نے ہر دفعہ یہی کہا کہ "میں نے چوری کی ہے۔" اس پر آپ نے اس کا ہاتھ کاٹنے کا حکم فرمایا جس پر عمل درآمد ہو گیا۔

اس حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے ایک دفعہ اعتراف جرم پر اس کا ہاتھ نہیں کاٹا۔ یہ حدیث اسناد کے لحاظ سے پہلی حدیث سے زیادہ قوی ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس حدیث میں اختلافی نکتے کا بیان نہیں ہے۔

وہ اس طرح کہ حدیث میں یہ مذکور نہیں ہے کہ چور نے دو یا تین دفعہ چوری کا اعتراف کیا تھا اس میں تو بس یہ ذکر ہے کہ چور کے اقرار سے پہلے آپ نے اپنا فقرہ اس کے سامنے دو یا تین دفعہ دہرایا تھا اور اس کے بعد اس نے اعتراف جرم کر لیا تھا۔

اگر یہ کہا جائے کہ اس حدیث میں یہ ذکر ہے کہ چور نے اعتراف کر لیا تھا اس کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے یہ فقرہ کہا تھا (ما اخالك سرقت) اور دو یا تین مرتبہ اس فقرے کا اعادہ فرمایا تھا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس میں یہ احتمال ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے دو یا تین دفعہ فقرہ دہرانے کے بعد اس نے اقبال جرم کر لیا تھا اور یہ بھی احتمال ہے کہ اس شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا کسی اور کے سامنے اقبال جرم کیا ہو اور یہ چیز اس کے لیے قطع ید کی موجب نہیں ہے۔

اس میں یہ پہلو بھی ہے کہ اگر یہ بات ثابت بھی ہو جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے پہلے اقبال جرم کے بعد اپنے فقرے کا اعادہ کیا تھا تو بھی اس بات پر دلالت نہیں ہوگی کہ اس کے پہلے اقرار سے قطع ید واجب نہیں ہوئی اس لیے کہ اس میں کوئی امتناع نہیں کہ قطع ید تو واجب ہو چکی تھی لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خواہش یہ تھی کہ اس کے اقرار کے اسقاط کا کوئی ذریعہ نکل آئے اس لیے آپ نے بار بار اپنا فقرہ دہرا کر اسے اپنے اقرار سے رجوع کر لینے کی تلقین فرمائی۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (ماینبغی لوال امرات یوتی الحد الا اقامہ اس شخص کے لیے جسے والی اور حاکم مقرر کیا گیا ہو اس کے سوا اور کوئی بات مناسب

نہیں کہ اس کے پاس جب کسی مجرم کو اس غرض سے لایا جائے کہ اس پر حد جاری کی جائے تو فوراً اس پر حد جاری کر دے)

اگر اس شخص پر اس کے اقرار کی وجہ سے ابتدا ہی سے قطع ید واجب ہو جاتی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اقرار سے رجوع کرنے کی تلقین میں مصروف نہ ہو جاتے بلکہ فوری طور پر اس پر حد جاری کر دیتے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ قطع ید کا وجوب اس امر سے مانع نہیں ہوتا کہ امام المسلمین عجلت سے کام نہ لے کہ حقیقت کی جستجو کرتے ہوئے معاملے کی تہ تک پہنچ جائے، نیز اس پر یہ بھی لازم نہیں ہوتا کہ فوری طور پر مجرم کا ہاتھ کاٹ دے۔

اس لیے کہ ماعزؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے زنا کے ارتکاب کا چار مرتبہ اقرار کیا تھا لیکن آپ نے انھیں رجم کر دینے کا حکم نہیں دیا بلکہ اس معاملے کی حقیقت معلوم کرنے کی کوشش میں ان سے یہ کہتے رہے (لعلك لمست، لعلك قبلت شاید تم نے صرف ہاتھ لگایا ہو، شاید تم نے صرف بوس و کنار کیا ہو)

پھر آپ نے اسی پر بس نہیں کیا بلکہ ماعزؓ کے خاندان والوں سے یہ بھی پوچھا کہ اس کی عقل ٹھکانے تو ہے؟ کہیں اس پر دیوانگی تو طاری نہیں ہو گئی؟ آپ کی یہ پوچھ گچھ اس پر دلالت نہیں کرتی کہ چار دفعہ اقرار کی بنا پر اس پر رجم کی حد واجب نہیں ہوئی تھی۔

اس لیے معترض کی بیان کردہ حدیث میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو حضرت ابوہریرہؓ کی روایت کردہ اس حدیث کی معارض بن جائے جس میں انھوں نے ذکر کیا ہے کہ آپ نے اس شخص کے قبال جرم کے بعد قطع ید کا حکم دے دیا تھا۔ یہ بات تو واضح ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی ایسی حد کے اجرا کے لیے قدم نہیں اٹھایا تھا جو ابھی واجب ہی نہیں ہوئی تھی لیکن اس میں کوئی امتناع نہیں کہ حقیقت حال معلوم کرنے نیز احتیاط برتنے اور معاملے کی توثیق کی خاطر آپ نے واجب شدہ حد کے اجراء میں تاخیر کر دی ہو۔

ہماری اس توجیہ کی صحت پر ابن لہیعہ کی روایت بھی دلالت کرتی ہے۔ جو انھوں نے یزید بن ابی سے نقل کی ہے، انھوں نے عبدالرحمٰن بن ثعلبہ انصاری سے، انھوں نے اپنے والد سے کہ حضرت عمرو بن سمرہؓ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئے اور عرض کیا کہ میں نے فلاں خاندان کا ایک اونٹ چرا لیا ہے یہ سن کر آپ نے ان لوگوں کی طرف پیغام بھیجا، انھوں نے جواب میں کہا کہ ہمارا ایک اونٹ گم ہو گیا ہے۔ اس پر آپ نے عمرو کی قطع ید کا حکم جاری کر دیا اور ان کا ہاتھ قلم کر دیا گیا۔ اس روایت

میں بھی اس بات کا ذکر ہے کہ آپ نے ایک دفعہ اقرار پر ان کا ہاتھ کاٹ دیا تھا۔

قیاس اور نظر کی جہت سے غور کرنے پر بھی یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ جس چیز کی چوری کا اقرار کر لیا گیا ہو وہ یا تو عین ہو گی یا غیر عین یعنی وہ ذوات القیم میں سے ہو گی (ناپ یا تول کے تحت آنے والی چیز نہ ہو گی مثلاً کوئی جانور یا برتن یا کپڑا وغیرہ) یا ذوات الامثال میں سے ہو گی (ناپ یا تول کے تحت آنے والی چیز ہو گی مثلاً گندم وغیرہ)

اگر وہ عین یعنی ذوات القیم میں سے ہو اور پہلی دفعہ اقرار کی بنا پر اس پر قطع ید واجب نہ ہو سکے تو پھر لامحالہ اس کا تاوان واجب ہو جائے گا اس لیے کہ چور کے پہلے اقرار کے ساتھ اس چیز میں آدمی کا حق ثابت ہو جائے گا اور اس کے لیے دوسری دفعہ اقرار تک توقف نہیں کیا جائے گا جب مسروقہ چیز پر اس شخص کی ملکیت ثابت ہو جائے گی جس کے حق میں چور نے اقرار کیا ہے اور دوسری طرف قطع ید ثابت نہیں ہو گی تو پھر اس کا تاوان چور پر عائد ہو گا اور عین کے حصول کی صورت میں قطع ید کی نفی ہو جائے گی۔

اگر چرائی ہوئی چیز غیر عین یعنی ذوات الامثال میں سے ہو گی تو چور کے پہلے اقرار کی بنا پر یہ چیز اس کے ذمہ دین یعنی واجب الادا بن جائے گی۔ اس کے ذمہ اس چیز کا دین بن جانا قطع ید کی نفی کر دے گا جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب یہ بات جائز ہے کہ ایک چیز کو شروع ہی سے سرقہ کے طور پر لے لینے کا حکم قطع ید کے سلسلے میں تاوان کی نفی اور اس کے اثبات پر موقوف ہوتا ہے تو آپ نے تاوان لاحق ہونے کے سلسلے میں اس کے اقرار کے حکم کو قطع ید کے وجوب یا اس کے سقوط پر کیوں نہیں موقوف کیا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہمارے نزدیک کسی چیز کو سرقہ کے طور پر لے لینا ہی قطع ید کا وجوب ہوتا ہے۔ اس لیے قطع ید کا حکم کسی اور چیز پر موقوف نہیں ہو گا۔ ایک چیز کو بطور سرقہ لے لینے کے بعد قطع ید کا سقوط ہی تاوان کا موجب ہوتا ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ جب سرقہ گواہوں کی گواہی کی بنا پر ثابت ہو جاتا ہے تو اس کا حکم بھی اسی طرح ہوتا ہے۔

اب جب چور کا پہلا اقرار قطع ید کو واجب نہیں کرے گا تو اس اقرار کو تاوان کا موجب بن جانا چاہیے اور تاوان کا وجوب قطع ید کی نفی کر دے گا اس لیے کہ اس کا دوسرا اقرار اس تاوان کی نفی نہیں کر سکے گا جو پہلے اقرار کی بنا پر اس کے ذمے آ گیا ہے اور قطع ید کی نفی کرتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ آپ کی یہ تعلیل زنا کے اقرار کی صورت میں منتقض ہو جاتی ہے۔ اس لیے کہ زنا

کے سلسلے میں اس کا پہلا اقرار جب حد کا موجب نہیں ہوگا تو اس کی وجہ سے مہر کا ایجاب ضروری ہو جائے گا اس لیے کہ ملک کے بغیر جماع یا تو حد کا موجب ہوتا ہے یا مہر کا۔

جب حد منتفی ہو جائے گی تو مہر واجب ہو جائے گا۔ زانی کا دوسرا، تیسرا اور چوتھا اقرار اس مہر کو ساقط نہیں کر سکے گا جو شروع ہی سے پہلے اقرار کی بنا پر واجب ہو گیا تھا۔ یہ چیز زنا کے اندر اقرار کی تعداد کے اعتبار کو ساقط کر دیتی ہے۔ جب زنا میں اقرار کی تعداد کے اعتبار کا وجوب درست ہے حالانکہ اس کے ساتھ وہ علت بھی موجود ہے جو سرقہ میں اقرار کی تعداد کے اعتبار کو مانع ہے تو اس سے آپ کی تعلیل کا فساد اور بودا پن واضح ہو جاتا ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جس بات کا ہم نے ذکر کیا ہے اس سے تمہارے اس اعتراض کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ وہ یہ کہ زنا میں شبہ کی بنا پر حد کے سقوط کی صورت میں مہر واجب نہیں ہوتا اس لیے کہ بضع یعنی نسوانی اعضائے جنس سے تلذذ کی قیمت یعنی مہر عقد نکاح یا شبہ عقد کی جہت سے لاحق ہوتی ہے۔ لیکن اگر یہ تلذذ دونوں باتوں سے عاری ہو تو پھر مہر کا وجوب نہیں ہوگا۔

اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ سب اس پر متفق ہیں کہ کوئی شخص اگر ایک مرتبہ زنا کے ارتکاب کا اقرار کر کے مر جائے یا ارتکاب زنا کا ثبوت گواہی وغیرہ کی شکل میں مل جائے اور حد جاری ہونے سے پہلے اس کی موت واقع ہو جائے تو اس کے مال میں مہر کا وجوب نہیں ہوگا۔

اگر وہ شخص سرقہ کا ایک دفعہ اقرار کر کے مر جاتا تو سب کے نزدیک اس کا تاوان اس کے ذمے آتا اس طرح سب کے قول سے جو نتیجہ نکلتا ہے وہ یہ ہے کہ ایک دفعہ اقرار کے ساتھ تاوان کا ایجاب ہو جاتا ہے اور زنا کے اقرار کے ساتھ حد لگے بغیر مہر کا سقوط ہو جاتا ہے۔

دوسرے حضرات نے اس روایت سے استدلال کیا ہے جو اعمش نے قاسم بن عبدالرحمٰن سے نقل کی ہے، انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت علیؓ سے کہ ایک شخص نے آپؓ کے پاس آکر چوری کے جرم کا دو مرتبہ اقرار کر لیا۔ حضرت علیؓ نے اس سے فرمایا کہ تم نے اپنی ذات کے خلاف دو گواہیاں دی ہیں۔ پھر آپ نے اس کا ہاتھ قلم کرا دیا اور اسے اس کی گردن کے ساتھ لٹکا دیا۔

لیکن اس روایت میں کوئی دلالت نہیں ہے جس سے یہ معلوم ہو سکے کہ حضرت علیؓ کا مسلک یہ ہے کہ دو مرتبہ اقرار کے بغیر قطع ید نہیں ہو سکتی۔ آپ نے تو صرف یہ فرمایا تھا کہ "تو نے اپنی ذات کے خلاف دو گواہیاں دی ہیں"۔ آپ نے یہ تو نہیں فرمایا کہ "اگر تو صرف ایک گواہی دیتا تو میں تیرا ہاتھ نہ کاٹتا" اس روایت سے یہ بات بھی معلوم نہیں ہوتی کہ جب تک اس شخص نے دو مرتبہ

اقرار نہیں کر لیا اس وقت تک آپ نے اس کا ہاتھ نہیں کاٹا۔

نظر اور قیاس کی جہت سے امام ابو یوسف کے قول کے حق میں یہ استدلال کیا جا سکتا ہے کہ حد سرقہ جب ایسی حد ہے جو شبہ کی بنا پر ساقط ہو جاتی ہے تو اس میں اقرار کی تعداد کا گواہی کی تعداد کے ساتھ اعتبار واجب ہو گا۔ جب اس میں کم سے کم تعداد دو گواہوں کی گواہی ہے تو اس سے یہ بات واجب ہو جاتی ہے کہ کم سے کم تعداد جس کے ذریعے اقرار درست ہو سکتا ہے وہ بھی دو ہونی چاہیے جس طرح زنا میں اقرار کی اس تعداد یعنی چار کا اعتبار کیا گیا ہے جو گواہوں کی تعداد ہے۔

اس سے امام ابو یوسف پر یہ بات لازم آتی ہے کہ شرب خمر کے اندر بھی اقرار کی تعداد کا اعتبار کریں۔ میں نے ابو الحسن کرخی سے سنا تھا کہ انہیں شرب خمر کے سلسلے میں امام ابو یوسف سے یہ بات معلوم ہوئی کہ جب تک شرابی دو دفعہ اقرار نہیں کرے گا اس وقت تک اس پر حد جاری نہیں کی جائے گی۔ جس طرح اس میں گواہوں کی تعداد بھی دو ہو۔

لیکن حد قذف کے سلسلے میں امام ابو یوسف پر یہ بات لازم نہیں آتی اس لیے کہ حد قذف کا مطالبہ آدمی کا حق شمار ہوتا ہے جبکہ بقیہ تمام حدود اس طرح نہیں ہوتے۔ ہمارے نزدیک قیاس کی یہ صورت جس کے ذریعے درج بالا سطور میں امام ابو یوسف کے قول کے حق میں استدلال کیا گیا ہے، ناقابلِ قبول ہے۔

اس لیے کہ مقادیر کی تعیین قیاسات کے ذریعے نہیں ہوتی جبکہ مقادیر کا تعلق ان جیسے امور کے ساتھ ہو جو زیر بحث ہیں۔ ان کی تعیین کا طریقہ توقیف ہے یا پھر اتفاق امت۔

رشتہ دار کا مال چرانے کا بیان

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَۃُ فَاقْطَعُوْا اَیْدِیَھُمَا) ہر چور کی قطع ید کے ایجاب کے لیے عموم ہے اِلّا یہ کہ تخصیص کی کوئی دلیل قائم ہو جائے جو اس نوع کی ہو جس کا ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں۔

یا جس طرح ہم نے ابوالحسن کرخی سے نقل کیا ہے کہ یہ قول باری عموم نہیں ہے بلکہ یہ مجمل ہے جو اپنے حکم کے اثبات کے لیے ایسی دلالت کا محتاج ہے جو کسی اور ذریعے سے حاصل ہو جائے۔ ایک اور جہت سے اس پر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ اس بات کی بنیاد یہ ہے کہ جس چیز کی تخصیص کا ثبوت پر سب کا اتفاق ہو چکا ہو اس کے عموم سے استدلال درست نہیں ہوتا۔

ہم نے اصول فقہ میں اس بات کی پوری وضاحت کر دی ہے۔ محمد بن شجاع کا مسلک بھی یہی ہے تاہم اگرچہ ہمارے نزدیک یہ قول باری عموم ہے لیکن اگر ہم اسے اس کے مقتضیٰ کے ساتھ رہنے دیں تو ذی رحم محرم (ایسا رشتہ دار جس کے ساتھ عقد نکاح ہمیشہ کے لیے حرام ہے) کے سلسلے میں اس کی تخصیص کی دلالت واضح طور پر نظر آسکتی ہے۔ اس مسئلے میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے۔

اس مسئلے میں اختلاف رائے کا ذکر

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ جو شخص اپنے کسی محرم رشتہ دار کی چوری کرے تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ محرم رشتہ دار وہ ہوتے ہیں کہ اگر ان میں سے ایک کو مرد اور دوسرے کو عورت فرض کر لیا جائے تو ان کے درمیان اس رشتہ کی بنا پر عقد نکاح جائز نہ ہو۔

خاوند یا بیوی ایک دوسرے کا مال چرالیں تو ہاتھ کاٹا جائے گا یا نہیں؟

ہمارے اصحاب کے نزدیک اگر بیوی شوہر کا مال چوری کرے تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ اسی طرح اگر شوہر بیوی کا مال چرالے تو اس پر قطع ید واجب نہیں ہوگی۔ سفیان ثوری کا قول ہے کہ محرم رشتہ دار کا مال چرانے پر چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔

امام مالک کا قول ہے کہ اگر شوہر بیوی کا مال چرائے گا یا بیوی شوہر کا مال چرائے گی اور چوری کی یہ واردات اس جگہ کے علاوہ کہیں اور کی گئی ہو جہاں یہ دونوں سکونت پذیر ہوں تو اس صورت میں چور کا ہاتھ کاٹ دیا جائے گا، خواہ وہ شوہر ہو یا بیوی۔ رشتہ داروں کے سلسلے میں بھی امام مالک کے نزدیک یہی مسئلہ ہے۔

والدین کا مال چرانے پر سزا کا کیا حکم ہوگا؟

عبید اللہ بن الحسن کا قول ہے کہ جو شخص اپنے والدین کا مال چرالے تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا بشرطیکہ والدین کے پاس اس کا آنا جانا ہو۔ اگر والدین نے اسے آنے جانے سے منع کر رکھا ہو اور پھر وہ ان کا مال چرالے تو اس صورت میں اس کا ہاتھ قلم کر دیا جائے گا۔

امام شافعی کا قول ہے کہ جو شخص اپنے والدین یا دادا نانا وغیرہ کی چوری کرے اس کا ہاتھ نہیں

کاٹا جائے گا۔ اسی طرح اگر میاں بیوی ایک دوسرے کا مال چرالیں تو اس میں بھی قطع ید واجب نہیں ہوگی ہمارے اصحاب کے قول کی صحت کی دلیل یہ قول باری ہے (لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَاْكُلُوْا مِنْ بُيُوْتِكُمْ اَوْ بُيُوْتِ اٰبَآئِكُمْ تم پر کوئی گناہ نہیں اگر تم اپنے گھروں میں کھالو یا اپنے آبا کے گھروں میں جاکر کھالو) تا قول باری (اَوْ مَا مَلَكْتُمْ مَّفَاتِحَهٗ یا اس گھر سے جس کی کنجیوں کے تم مالک ہو)

اللہ تعالیٰ نے آیت میں مذکورہ اشخاص کے گھروں میں جاکر کھالینے کی اباحت کر دی ہے اور یہ چیز ان گھروں میں گھر والوں کی اجازت کے بغیر دخول کی اباحت کی بھی مقتضی ہے۔ جب ان لوگوں کا ان گھروں میں داخلہ جائز ہے تو ان گھروں میں رکھی ہوئی چیزیں محفوظ جگہوں میں رکھی ہوئی چیزیں قرار نہیں پائیں گی۔

جبکہ قطع ید کا وجوب اسی صورت میں ہوتا ہے جبکہ محفوظ جگہ سے کوئی چیز چرالی گئی ہو۔ نیز آیت میں مذکورہ اشخاص کا مال کھانے کی اباحت ان کا مال چرا لینے کی صورت میں قطع ید کو مانع ہے اس لیے کہ ان اموال میں چور کا بھی حق ہے جس طرح شریک اور حصہ دار وغیرہ کی صورت میں ہوتا ہے۔

دوست کا مال چرانے پر سزا

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری ہے (اَوْ صَدِيْقِكُمْ یا اپنے دوست کے گھر سے کھالو) لیکن اس کے باوجود اگر دوست دوست کی چوری کر لیتا ہے تو اس کا ہاتھ کاٹ دیا جاتا ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ظاہر آیت دوست کا مال چرانے پر قطع ید کی نفی کرتا ہے لیکن ہم نے سب کے اتفاق کی دلالت کی بنا پر اس کی تخصیص کر دی گئی ہے اور اس کے سوا بقیہ تمام صورتوں کے لیے لفظ کی دلالت بحالہ باقی ہے۔ علاوہ ازیں ایک شخص جب اپنے دوست کا مال چرانے کا قصد کرتا ہے تو وہ حقیقت میں اس کا دوست نہیں رہتا۔

زیر بحث مسئلے کی ایک دلیل اور بھی ہے وہ یہ کہ ہمارے نزدیک یہ بات ثابت ہے کہ آیت میں مذکورہ اشخاص پر ضرورت کے وقت اس شخص کی کفالت واجب ہوتی ہے جو ان کا محرم رشتہ دار ہے اور ایسے اس نے ان کے مال میں چوری کا ارتکاب کیا ہے۔

اس ضرورت مند شخص کے لیے کسی بدل کے بغیر ان کے مال میں سے لے لینا جائز ہوتا ہے اس لیے یہ شخص ان کا مال چرا کر بیت المال سے چوری کرنے والے کے مشابہ ہوگیا اس لیے کہ بیت المال میں ضرورت کے وقت چور کا حق بھی ثابت ہوتا ہے اور اس پر اس کا کوئی بدل بھی لازم نہیں آتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ ضرورت کے وقت یہ حق تو اجنبی کے مال میں بھی ثابت ہوجاتا ہے لیکن مال چرانے کی صورت میں یہ چیز اس کی قطع ید سے مانع نہیں ہوتی تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس کی دو وجوہ ہیں۔ ایک تو یہ کہ اجنبی کے مال میں یہ حق ضرورت کے وقت اور یہ جان جانے کے خوف کی صورت میں ثابت ہوتا ہے۔

لیکن آیت میں مذکور رشتہ داروں کے مال میں یہ حق فقر اور کسب معاش سے معذور ہوجانے کی صورت میں بھی ثابت ہوجاتا ہے اس لیے دونوں صورتیں ایک دوسری سے مختلف ہوگئیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اجنبی ضرورت کے وقت یہ مال کسی بدل کے مقابلہ میں لیتا ہے لیکن رشتہ دار کی صورت میں بدل کے بغیر ہی وہ ان کے مال کا مستحق ہوجاتا ہے جس طرح ایک شخص کسی بدل کے بغیر بیت المال کے مال کا مستحق ہوجاتا ہے۔

نیز جب جان کی حفاظت اور اعضائے جسمانی کے تحفظ کے لیے مال کے اندر استحقاق پیدا ہوجاتا ہے بشرطیکہ اس کی ضرورت پیش آجائے۔

دوسری طرف اس چور کو اپنے رشتہ داروں کے مال کی ضرورت تھی تاکہ کسی اور کی چوری نہ کرکے وہ اپنے ہاتھ کو قطع ید کے حکم سے بچا کر زندہ رکھ سکے تو اس صورت میں اس کی حیثیت اس فقیر جیسی ہوگئی جو اپنے محرم رشتہ دار سے اس بنا پر اخراجات حاصل کرنے کا مستحق ہوجاتا ہے کہ اس کے ذریعے وہ اپنی جان زندہ رکھ سکے یا اپنے بعض اعضاء کو تلف ہونے سے بچالے نیز ایسے شخص کو باپ پر بھی ہمارے ذکر کردہ معنی میں قیاس کیا جاسکتا ہے۔

جس چیز کی چوری پر قطع ید ہو چکی ہو اس چیز کو دوبارہ چرا لینے والے کا حکم

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر ایک شخص کوئی کپڑا وغیرہ چرا لے اور اسے قطع ید کی سزا بھی مل جائے وہی چور پھر اسی کپڑے کو دوبارہ چرا لے تو اس مرتبہ اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ اس مسئلے کی اصل یہ ہے کہ ہمارے نزدیک قیاس کے ذریعے حدود کا اثبات جائز نہیں ہوتا اس کا طریقہ توقیف ہے یا پھر اتفاق امت۔

جب زیر بحث مسئلے میں ہمارے سامنے یہ دونوں باتیں موجود نہیں ہیں تو اب قیاس کے سوا کسی اور ذریعے سے اس کا اثبات نہیں ہو سکتا۔ اور یہ چیز ہمارے نزدیک درست نہیں ہوتی۔

اگر یہ کہا جائے کہ دوسری دفعہ چوری کرنے سے پہلے قول باری (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا) کے اندر چوری کی سزا کے متعلق عموم موجود ہے، اس عموم کے تحت آپ نے دوسری مرتبہ چوری کرنے پر اس کا ہاتھ کیوں نہیں کاٹ دیا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ آیت کا عموم دوسری چوری کو شامل نہیں ہے اس لیے کہ اگر قطع واجب ہو جائے تو یہ چوری پاؤں کاٹنے کی موجب ہے جبکہ آیت میں قطع ید کا حکم ہے۔ نیز قطع سرقہ کا وجوب سرقہ کے فعل اور عین یعنی چرائی ہوئی چیز دونوں سے متعلق ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ جب قطع کا سقوط ہوتا ہے تو عین کا تاوان واجب ہو جاتا ہے۔

جس طرح زنا کی حد کا جب وطی کے ساتھ تعلق ہوتا ہے تو حد کا سقوط وطی کے تاوان کا موجب ہوتا ہے۔ اسی طرح جب قصاص کے وجوب کا تعلق قتل نفس کے ساتھ ہوتا ہے تو قصاص کا سقوط جان کے تاوان کا موجب بن جاتا ہے۔ ٹھیک اسی طرح سرقہ میں قطع کے سقوط پر عین کے تاوان کا وجوب اس سلسلے میں عین کے اعتبار کا موجب بن جاتا ہے۔

جب دو عین کے اندر سرقہ کا ایک فعل صرف ایک دفعہ قطع کا موجب ہوتا ہے یعنی اگر کوئی

شخص بیک وقت دو چیزیں چرالے تو اس کی سزا میں صرف ایک دفعہ قطع ید ہوتی ہے۔ تو ایک عین کے اندر دو دفعہ سرقہ کے فعل کا بھی یہی حکم ہونا چاہیے یعنی صرف ایک دفعہ قطع ید کا وجوب ہونا چاہیے اس لیے کہ قطع کے ایجاب میں فعل سرقہ اور عین یعنی چرائی ہوئی چیز میں سے ہر ایک کا اثر اور دخل ہوتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ ایک شخص جب کسی عورت کے ساتھ منہ کالا کرلے اور اس پر حد زنا جاری ہو جائے تو دوبارہ اسی عورت کے ساتھ زنا کے ارتکاب پر دوبارہ اس پر حد زنا جاری ہوتی ہے حالانکہ اس صورت میں ایک ہی عین (عورت) میں دو دفعہ فعل زنا وقوع پذیر ہوا ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حد زنا کے وجوب کے تعلق کے سلسلے میں عورت کی اپنی ذات کا کوئی اثر اور دخل نہیں ہوتا۔ بلکہ حد زنا کے وجوب کا تعلق وطی کے فعل کے ساتھ ہوتا ہے کسی اور چیز کے ساتھ نہیں ہوتا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ جب حد ساقط ہو جاتی ہے وطی کا تاوان لازم آ جاتا ہے، عورت کی ذات کا تاوان بھرنا لازم نہیں آتا۔

لیکن سرقہ میں حد کے سقوط پر عین سرقہ یعنی چرائی ہوئی چیز کا تاوان لازم آ جاتا ہے یعنی چور سے وہ چیز رکھوالی جاتی ہے۔ نیز قطع ید کے بعد چور کے پاس موجود چیز جب مباح اور معمولی چیز کے حکم میں ہو جاتی ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اس چیز کو اپنے مصرف میں لے آنے کی صورت میں اس پر اس کا تاوان واجب نہیں ہوتا تو اس سے یہ بات واجب ہو گئی کہ اسی چیز کو دوبارہ چرانے پر اسے قطع کی سزا نہ دی جائے۔

جس طرح ان چیزوں کی چوری پر قطع کی سزا نہیں دی جاتی جو اصل کے اعتبار سے مباح اور معمولی چیزیں شمار ہوتی ہیں اگرچہ وہ چیز لوگوں کی ملکیت ہوتی ہیں مثلاً مٹی، لکڑی، خشک گھاس اور پانی وغیرہ۔

اسی بنا پر فقہاء کا قول ہے کہ اگر کسی شخص نے سوت چرالی ہو اور اس کی سزا میں قطع ید ہو گئی ہو پھر اس نے اس سوت سے کپڑا بنا لیا ہو اگر یہی کپڑا وہ دوبارہ چرائے گا تو اسے قطع کی سزا دی جائے گی۔

اس لیے کہ کاتے ہوئے سوت میں کپڑا بننے کا عمل اس سے اباحت کے حکم کو رفع کر دے گا۔ اباحت کا یہی حکم قطع کے وجوب سے مانع تھا جب یہ حکم اٹھ گیا تو اب قطع کا حکم لاحق ہو جائے گا جس طرح کسی نے لکڑی چرائی ہو تو اس کی سزا میں قطع ید نہیں ہو گی۔

لیکن اگر یہی لکڑی بڑھئی کے ہاتھوں بنے ہوئے دروازے کی شکل میں ہوتی اور پھر وہ اسے چرا لیتا تو اس صورت میں اس کا ہاتھ کاٹ دیا جاتا۔ اس لیے کہ بڑھئی کے عمل کی وجہ سے یہ لکڑی اپنی

پہلی حالت سے نکل آئی تھی اور اس نے ایک نئی شکل اختیار کر لی تھی۔

نیز جب ایک چیز چرانے پر قطع ید ہو جاتی ہے اور قطع ید کی یہ سزا اس چیز کو اپنے مصرف میں لے آنے کی صورت میں چور کو تاوان بھرنے سے بری کر دیتی ہے تو اس طرح گویا قطع اس مسروقہ چیز کی قیمت کی ادائیگی کے قائم مقام ہو کر اس چیز کا معاوضہ بن جاتی ہے۔ اس لحاظ سے یہ مسروقہ چیز پر چور کی ملکیت کے وقوع پذیر ہونے کے مشابہ ہو جاتی ہے اس لیے کہ چور پر اس کے بدل کا استحقاق چور کی ملکیت کا موجب بن جاتا ہے۔

جب اس جہت سے مسروقہ چیز اس کی مملوکہ اشیاء کے مشابہ ہو گئی تو دوبارہ اس چیز کو چرانے پر قطع کا حکم ساقط ہو گیا اس لیے کہ جب ایک چیز کے بارے میں اس وجہ سے شبہ پیدا ہو جائے کہ وہ ایک جہت سے مباح چیز کے مشابہ ہو اور ایک جہت سے مملوکہ چیز کے مشابہ تو اس قسم کے شبہ کی بنا پر قطع کا حکم ساقط ہو جاتا ہے۔

چور اگر مال مسروقہ کو باہر لے جانے سے پہلے پکڑ لیا جائے تو اس کا حکم

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ فقہاء امصار اس پر متفق ہیں کہ اس صورت میں قطع واجب نہیں ہوتی الا یہ کہ چور مسروقہ چیز کو اس کی محفوظ جگہ سے علیحدہ کر دے۔ دار یعنی گھر کا سارا احاطہ ایک حرز یعنی محفوظ جگہ ہے اس لیے جب تک وہ مسروقہ چیز کو گھر کے احاطہ سے باہر نہیں لے جائے گا قطع ید واجب نہیں ہوگی۔ حضرت علیؓ، حضرت ابن عمرؓ سے یہی مروی ہے۔ ابراہیم نخعی کا بھی یہی قول ہے۔

یحییٰ بن سعید نے عبدالرحمٰن بن القاسم سے روایت کی ہے کہ حضرت عائشہؓ کو جب یہ اطلاع ملی کہ لوگ یہ کہتے ہیں کہ چور اگر مال مسروقہ کو باہر نہیں لے گیا ہو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، تو آپ نے فرمایا: "اگر مجھے صرف ایک چھری مل جائے تو میں اس کا ہاتھ کاٹ ڈالوں" سعید نے قتادہ سے اور انھوں نے حسن سے روایت کی ہے کہ اگر چور گھر کے اندر ہی مل گیا تو بھی اس کا ہاتھ کاٹ دیا جائے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ کسی آدمی کا گھر کے اندر گھس آنا اسے چور کے نام سے موسوم کرنے کا مستحق قرار نہیں دیتا اس لیے صرف اتنی بات پر قطع ید کا ایجاب درست نہیں ہوگا۔ حرز کے اندر اس کا چیز کو اٹھا لینا بھی قطع کا موجب نہیں بن سکتا اس لیے کہ چیز ابھی اپنے حرز میں موجود ہے۔

جب چور اسے حرز سے باہر نہیں لے گیا تو گویا اس نے اٹھایا ہی نہیں اس لیے اس پر قطع واجب نہیں ہوگی۔ اگر اس جیسی صورت میں قطع واجب ہو جائے تو پھر حرز کے اعتبار کے کوئی معنی نہیں ہوں گے۔ واللہ اعلم۔

قطع ید کے بعد چور کا تاوان بھرنا

امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد، زفر، سفیان ثوری اور ابن شبرمہ کا قول ہے کہ جب چور کا ہاتھ کاٹ دیا جائے اور مال مسروقہ بعینہٖ موجود ہو تو مسروق منہ یعنی اس کا مالک اسے اپنے قبضے میں لے لے گا، اگر مال مسروقہ صرف کیا جا چکا ہو تو چور پر کوئی تاوان لازم نہیں ہوگا۔ مکحول، عطاء، شعبی، ابن شبرمہ اور ابراہیم نخعی کا ایک قول یہی ہے۔

امام مالک کا قول ہے کہ اگر چور مالدار ہو تو تاوان بھر دے گا اور اگر تنگدست ہو تو اس پر کوئی چیز لازم نہیں آئے گی۔ عثمان البتی، لیث بن سعد اور امام شافعی کا قول ہے کہ چور مال مسروقہ کا تاوان بھرے گا خواہ وہ ضائع کیوں نہ ہو چکا ہو۔ حسن، زہری، حماد اور ابراہیم نخعی کا ایک قول یہی ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جب مال مسروقہ بعینہٖ موجود ہو تو اس کا مالک اسے لے لے گا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے ایک شخص کا ہاتھ کاٹ دیا تھا جس نے حضرت صفوانؓ کی چادر چرائی تھی اور چادر انہیں واپس کر دی تھی۔

قطع ید کے بعد تاوان کی نفی پر یہ قول باری دلالت کرتا ہے (فَاقْطَعُوْا اَیْدِیَھُمَا جَزَاءً بِمَا کَسَبَا نَکَالًا مِّنَ اللّٰہِ) جزا اس چیز کا اسم ہے جس کا کوئی شخص کسی فعل کی بنا پر مستحق قرار پاتا ہے۔ جب اللہ تعالیٰ نے چور کے فعل پر اسے قطع ید کی صورت میں پوری جزاء کا مستحق قرار دیا تو اب اس کے ساتھ تاوان کا ایجاب جائز نہیں رہا کیونکہ اس کی وجہ سے منصوص حکم میں اضافہ لازم آتا ہے اور یہ بات صرف اسی طریقے سے جائز ہو سکتی ہے جس طریقے سے نسخ کا جواز ہوتا ہے۔

اسی طرح قول باری (اِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِیْنَ یُحَارِبُوْنَ اللّٰہَ وَرَسُوْلَہٗ) اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ پوری جزا وہ ہے جو آیت میں مذکور ہے اس لیے کہ قول باری (اِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِیْنَ

يُحَارِبُونَ اللّٰهَ وَرَسُولَهُ) اس بات کی نفی کرتا ہے کہ آیت میں مذکور جزاء کے علاوہ اور بھی کوئی جزا ہے۔ سنت کی جہت سے عبداللہ بن صالح کی روایت اس پر دلالت کرتی ہے۔

انھیں مفضل بن فضالہ نے یونس بن یزید سے یہ روایت سنائی، انھیں سعد بن ابراہیم نے بتایا کہ میں نے اپنے بھائی مسور بن ابراہیم کو حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ سے روایت بیان کرتے ہوئے سنا تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (اذا اقمتم علی السارق الحد فلا غرم علیہ جب تم چور پر حد سرقہ جاری کردو تو اس کے بعد اس سے کوئی تاوان نہ بھرواؤ)

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں محمد بن نصر بن صہیب نے، انھیں ابوبکر بن ابی شجاع الادمی نے، انھیں خالد بن خداش نے، انھیں اسحٰق بن الفرات نے، انھیں المفضل بن فضالہ نے یونس سے، انھوں نے زہری سے، انھوں نے سعد بن ابراہیم سے، انھوں نے مسور بن ابراہیم سے، انھوں نے حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک چور کو پکڑ کر لایا گیا۔ آپؐ نے اس کی قطع ید کا حکم صادر فرمایا اور ساتھ ہی یہ کہا کہ (لاغرم علیہ اس پر کوئی تاوان نہیں)

عبدالباقی نے کہا ہے یہی اسناد درست ہے، خالد بن خداش کو اس اسناد میں غلطی لگ گئی ہے۔ انھوں نے مسور بن ابراہیم کی جگہ مسور بن مخرمہ بیان کر دیا ہے (مسور بن مخرمہؓ صحابی ہیں)

نظر اور قیاس کی جہت سے بھی اس امر پر دلالت ہو رہی ہے وہ یہ کہ ایک ہی فعل کی سزا میں حد اور مال کا اکٹھا ہو جانا ممتنع ہے جس طرح زنا کے فعل کی صورت میں حد اور مہر دونوں جمع نہیں ہو سکتے یا قتل کے فعل میں قصاص اور دیت دونوں اکٹھے نہیں کیے جا سکتے۔ اس لیے یہ ضروری ہو گیا کہ قطع ید کا وجوب مال کے تاوان کی نفی کر دے اس لیے کہ حدود کے اندر مال کا وجوب صرف شبہ کی بنا پر ہوتا ہے اور شبہ کا وجود قطع ید کی نفی کر دیتا ہے۔

ایک اور وجہ بھی ہے وہ یہ کہ ہمارے اصول کے مطابق ضمان ایجاب ملک کا سبب ہوتا ہے۔ اس لیے اگر ہم چور سے اس بنا پر تاوان بھروالیں گے کہ وہ مال مسروقہ لے جانے کی بنا پر اس کا مالک ہو گیا تھا جو تاوان کا موجب بن گیا تو اس صورت میں اس کی قطع ید اپنی ملکیت کی چیز لینے کی بنا پر واقع ہو گی جبکہ یہ بات ممتنع ہے۔

جب ہمارے لیے قطع ید کو ٹالنے کا کوئی راستہ نہیں اور تاوان کے ایجاب سے قطع کو ٹالنا اور اسے ختم کر دینا لازم آئے گا اس لیے تاوان کا وجوب ممتنع ہو جائے گا۔

رشوت کا حکم

قول باری ہے (سَمّٰعُوْنَ لِلْکَذِبِ اَکّٰلُوْنَ لِلسُّحْتِ جھوٹ پر بہت کان دھرنے والے اور بڑے حرام خور ہیں) ایک قول ہے کہ سُحت کے اصل معنی جڑ سے اکھاڑنے کے ہیں۔ اگر کوئی شخص کسی کا استیصال کر کے اسے مٹا دے تو ایسے موقعہ پر یہ فقرہ کہا جاتا ہے "اسحتہ اسحاتاً" (اس نے اس کا استیصال کر دیا ہے)

قول باری ہے فَیُسْحِتَکُمْ بِعَذَابٍ پھر اللہ تعالیٰ عذاب کے ذریعے تمہارا استیصال کر دے گا) یعنی تمہیں جڑ سے اکھاڑ پھینکے گا۔ اگر کوئی شخص اپنا مال تباہ کر دے اور اسے اللّے تللّے میں اڑا دے تو اس موقعہ پر یہ فقرہ کہا جاتا ہے "اسحت مالہ" حرام کو سحت کا نام اس لیے دیا گیا کہ اس میں مال والے کے لیے کوئی برکت نہیں ہوتی اور یہ اس کی ہلاکت کا ذریعہ بن جاتا ہے جس طرح جڑ سے اکھاڑنے کی صورت میں کسی کی ہلاکت اور تباہی ہوتی ہے۔

ابن عیینہ نے عمار الدہنی سے روایت کی ہے انھوں نے سالم بن ابی الجعد سے، انھوں نے مسروق سے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت ابن مسعودؓ سے سحت کے متعلق دریافت کیا کہ آیا یہ رشوت لے کر فیصلے کرنے کا نام ہے؟ حضرت ابن مسعودؓ نے اس کے جواب میں یہ آیت پڑھی (وَمَنْ لَّمْ یَحْکُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰہُ فَاُولٰٓئِکَ ھُمُ الْکٰفِرُوْنَ جو لوگ اللہ کی نازل کردہ کتاب کے مطابق فیصلے نہیں کریں گے تو یہی کافر ہوں گے)

یعنی آپ نے مسروق کے قول کی تردید کی اور مزید فرمایا "سحت یہ ہے کہ کوئی شخص تمہیں سفارشی بنا کر امام یعنی حاکم کے پاس لے جائے تم اس کے پاس جا کر اس شخص کے متعلق گفتگو کرو پھر یہ شخص تمہیں تحفے کے طور پر کوئی چیز بھیج دے اور تم اسے قبول کر لو۔"

شعبہ نے منصور سے روایت کی ہے، انھوں نے سالم بن ابی الجعد سے، انھوں نے مسروق سے

وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت ابن مسعودؓ سے فیصلوں میں ظلم کے متعلق دریافت کیا تو آپ نے فرمایا کہ یہ کفر ہے۔ پھر میں نے سحت کے متعلق پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ سحت رشوت کو کہتے ہیں۔

رشوت کے بارے میں حضرت عمرؓ کی رائے

عبدالاعلیٰ بن حماد نے روایت کی ہے۔ انھیں ان کے والد نے ابان سے، انھوں نے ابن ابی عیاش سے، انھوں نے مسلم سے کہ مسروق نے کہا: میں نے امیرالمومنین حضرت عمرؓ سے دریافت کیا کہ آیا آپ رشوت لے کر فیصلے کرنے کو سحت میں داخل سمجھتے ہیں؟" آپ نے جواب میں فرمایا: نہیں، رشوت لے کر فیصلے کرنا کفر ہے، سحت یہ ہے کہ کوئی شخص سلطان یا حاکم وقت کی نظروں میں قدر و منزلت رکھتا ہو، کسی اور شخص کو اس حاکم سے کوئی کام آپڑا ہو، اب پہلا شخص حاکم سے اس دوسرے کا اس وقت تک کام نہ کرا دے جب تک اسے کوئی ہدیہ یا تحفہ نہ دیا جائے۔

سحت حضرت علیؓ کی نظر میں

حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ سحت کی صورتیں یہ ہیں۔ رشوت لے کر فیصلے کرنا، بدکاری کی اجرت، سانڈ کی جفتی سے حاصل ہونے والی اجرت پچھنے لگانے والے کی کمائی، شراب اور مردار کی اجرت، کاہن کی اجرت اور مقدمے میں اجرت طلب کرنا" گویا آپ نے سحت کو ایسے معاوضوں کے لیے اسم قرار دیا جن کا لینا درست نہیں ہوتا۔

ابراہیم، حسن، مجاہد، قتادہ اور ضحاک کا قول ہے کہ سحت رشوت کا نام ہے۔ منصور نے حکم سے روایت کی ہے، انھوں نے ابو وائل سے اور انھوں نے مسروق سے کہ قاضی اگر ہدیہ قبول کرتا ہے تو گویا وہ سحت کھاتا ہے، اور جب رشوت کھاتا ہے تو یہ رشوت اسے کفر تک پہنچا دیتی ہے۔

اعمش نے خیثمہ سے روایت کی ہے، انھوں نے حضرت عمرؓ سے، آپ نے فرمایا "سحت کے دو دروازے یعنی دو طریقے ہیں جن کے ذریعے لوگ سحت کھاتے ہیں ایک رشوت اور دوسرا بدکار عورت کی اجرت"۔

حکمرانوں کو تحفے دینا رشوت کے زمرے میں آتے ہیں

اسماعیل بن زکریا نے اسماعیل بن مسلم سے روایت کی ہے، انھوں نے حضرت جابرؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (ھدایا الامراء من السحت حکام کو تحفے دینا سحت میں داخل ہے)

حضورؐ نے رشوت کے متعلقین پر لعنت فرمائی

ابوادریس خولانی نے حضرت ثوبانؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے رشوت دینے والے، رشوت لینے والے اور ان دونوں کے درمیان واسطہ بننے والے پر لعنت بھیجی ہے۔
ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے رشوت دینے والے اور رشوت لینے والے پر لعنت بھیجی ہے۔
ابوعوانہ نے عمر بن ابی سلمہ سے روایت کی ہے، انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لعن اللہ الراشی والمرتشی فی الحکم) فیصلوں کے سلسلے میں رشوت دینے والے اور رشوت لینے والے پر اللہ کی لعنت ہو۔

رشوت قبول کرنا حرام ہے

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت زیر بحث کی تفسیر کرنے والے تمام حضرات اس پر متفق ہیں کہ رشوت قبول کرنا حرام ہے۔ وہ اس پر بھی متفق الرائے ہیں کہ رشوت سحت میں داخل ہے جسے اللہ تعالیٰ نے حرام قرار دیا ہے۔ رشوت کی کئی صورتیں ہیں، رشوت لے کر فیصلے کرنا، رشوت دینے والے اور رشوت لینے والے دونوں پر یہ حرام ہے۔

رشوت دلال بھی لعنتی ہے

یہی وہ رشوت ہے جس کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (لعن اللہ الراشی والمرتشی) رائش وہ شخص ہے جو ان دونوں کے درمیان واسطے کا کام دیتا ہے۔ اس رشوت کا مقصد یا تو یہ ہوتا ہے کہ حاکم اس کے حق میں فیصلہ کر دے یا اپنے فیصلے کے ذریعے اسے ایسی چیز دلا دے جس پر اس کا حق نہ ہو۔
اگر رشوت دے کر وہ اپنے حق میں فیصلہ کرانا چاہتا ہے تو حاکم یہ رشوت لے کر فسق کا مرتکب ہوتا ہے اس لیے کہ حاکم ایسے کام کی رشوت لیتا ہے جسے کرنا اس کا فرض منصبی ہوتا ہے اور رشوت دینے والا رشوت دے کر اس بنا پر مذمت کا سزاوار ہوتا ہے کہ اس نے اپنا فیصلہ ایسے شخص سے کرایا ہے جو فیصلے کرنے کا اہل نہیں رہا اور جس کا فیصلہ نافذالعمل نہیں ہو سکتا اس لیے کہ وہ رشوت

لے کر اہلیت کھو بیٹھا ہے اور اس منصب سے معزول ہو گیا ہے۔
جس طرح کوئی شخص کسی فرض مثلاً نماز، روزہ یا زکوٰۃ کی ادائیگی پر اجرت لیتا ہے۔ فیصلوں کے اندر رشوت لینے کی تحریم میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ نیز یہ کہ اس قسم کی رشوت سحت میں داخل ہے جسے اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب عظیم میں حرام قرار دیا ہے۔ اس کے اندر اس بات پر دلیل موجود ہے کہ ہر ایسا کام جو ایک فریضے یا تقرب الٰہی کے طور پر سرانجام دیا جائے مثلاً حج کی ادائیگی، قرآن اور اسلام کی تعلیم وغیرہ، اس پر اجرت لینا جائز نہیں ہے۔
اگر ان امور پر بطور بدل اجرت لینا جائز ہوتا تو فیصلے صادر کرنے میں بھی رشوت ستانی جائز ہوتی جب اللہ تعالیٰ نے فیصلوں کے سلسلے میں رشوت ستانی حرام قرار دی اور امت بھی اس پر متفق الرائے ہو گئی تو اس سے ان لوگوں کے قول کے بطلان پر دلالت حاصل ہو گئی جو یہ کہتے ہیں کہ فرائض اور قرب یعنی امور خیر کی ادائیگی میں بدل کے طور پر معاوضہ اور اجرت جائز ہے۔

رشوت لے کر فیصلہ کرنے والا حاکم دُہرا مجرم ہے

اگر رشوت اس مقصد کے لیے دی گئی ہو کہ حاکم غلط فیصلہ کرے تو ایسی رشوت قبول کر کے حاکم دو وجوہ سے فسق کا مرتکب ہو گا۔ ایک تو رشوت لینے کی بنا پر اور دوسری ناحق فیصلہ کرنے کی بنا پر۔ اسی طرح رشوت دینے والا بھی فسق کا مرتکب ہو گا۔ حضرت ابن مسعودؓ اور مسروق نے سحت کی تفسیر یہ کی ہے کہ سلطان یا حاکم کے پاس جا کر کسی کی سفارش کرنے پر ملنے والا تحفہ سحت ہے۔
حضرت ابن مسعودؓ نے فرمایا ہے کہ فیصلوں کے سلسلے میں رشوت لینا کفر ہے۔ حضرت علیؓ، حضرت زید بن ثابتؓ اور دوسرے حضرات جن کے اقوال ہم نے پہلے نقل کیے ہیں سب کے نزدیک رشوت سحت میں داخل ہے۔
فیصلوں کے سلسلے میں رشوت دینے اور لینے کے علاوہ رشوت کی ایک صورت وہ ہے جس کا ذکر حضرت ابن مسعودؓ اور مسروق نے اس تحفے کے سلسلے میں کیا ہے جو کسی ایسے شخص کو پیش کیا جائے جو حاکم کے پاس جا کر اپنے اثر و رسوخ کے ذریعے تحفہ دینے والے کی مدد کرے۔
اس کی بھی ممانعت ہے اس لیے کہ اثر و رسوخ رکھنے والے اس انسان پر اس شخص سے ظلم و ستم کو دور کرنا فرض ہے۔ ارشاد باری ہے (وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوٰى نیکی اور تقویٰ کے کاموں میں ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کرو) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (لایزال اللہ فی

عون المرء مادام المرءُ فی عون اخیہ اللہ تعالیٰ ایک شخص کی مدد کرتا رہتا ہے جب تک وہ شخص اپنے بھائی کی مدد کرتا رہے)

جانی مظلوم کے لیے نرمی کا پہلو

رشوت کی ایک صورت یہ ہے کہ کوئی شخص حاکم کو رشوت دے کر اس کے ظلم و ستم سے اپنے آپ کو چھٹکارا دلا دے، اس قسم کی رشوت تو لینے والے پر حرام ہوتی ہے لیکن دینے والے کے لیے ممنوع نہیں ہوتی۔ جابر بن زید اور شعبی سے مروی ہے کہ جب انسان کو اپنی جان و مال پر ظلم کا خطرہ درپیش ہو تو ایسی صورت میں رشوت دے کر اپنی جان اور اپنے مال کا بچاؤ کر لینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ عطاء اور ابراہیم نخعی سے بھی اسی قسم کی روایت ہے۔

ہشام نے حسن بصری سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے رشوت دینے والے اور رشوت لینے والے دونوں پر لعنت کی ہے۔ حسن بصری نے اس کی وضاحت کرتے ہوئے کہا کہ اس رشوت کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ حق کو باطل قرار دے یا باطل کو حق ثابت کر دے۔ لیکن اگر ایک شخص اپنے مال کے دفاع کی خاطر ایسا کرتا ہے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔

یونس نے حسن بصری سے روایت کی ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے مال میں سے کچھ دے دلا کر اپنی عزت و آبرو کو محفوظ کر لے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ عثمان بن الاسود نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "اپنے مال کو اپنے دین کی ڈھال بنا لو اور اپنے دین کو اپنے مال کی ڈھال نہ بناؤ"۔

سفیان نے عمرو سے روایت کی ہے اور انھوں نے ابو الشعثاء سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ "ہم نے زیاد کی گورنری کے زمانے میں رشوت سے بڑھ کر کسی چیز کو زیادہ سود مند نہیں پایا"۔ رشوت کی اس قسم کی سلف نے اجازت دی ہے۔ یہ رشوت اپنی جان و مال سے ظلم کو دور رکھنے کی خاطر ان لوگوں کو دی جاتی ہے جو رشوت دینے والے پر ظلم کرنا یا اسے بے آبرو کرنا چاہتے ہیں۔

روایت میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب خیبر کے غنائم کی تقسیم کی اور لوگوں کو ان میں سے بڑے بڑے حصے دیے تو آپ نے عباس بن مرداس سلمی کو کچھ کم حصہ دیا جس سے اس نے ناراض ہو کر اس کے متعلق شعر بھی کہے، آپ نے لوگوں سے فرمایا (اقطعوا عنا لسانہ ہماری طرف سے اس کی زبان بند کر دو) چنانچہ ان کے حصے میں اضافہ کر کے انھیں رضامند کر لیا گیا۔

حاکموں اور قاضیوں کو تحفے تحائف بھیجنے کو امام محمد نے مکروہ سمجھا ہے خواہ تحفہ بھیجنے والا کسی

مقدمے میں فریق نہ بھی ہو یا حاکم سے اسے کوئی فیصلہ نہ بھی لینا ہو۔ امام محمد نے یہ مسلک ابوحمید الساعدی کی حدیث کی بنا پر اختیار کیا ہے جس میں ابن اللتبیہ کا واقعہ مذکور ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن اللتبیہ کو صدقات کی وصولی پر روانہ کیا تھا، جب وہ صدقات لے کر واپس آئے تو کہنے لگے: "یہ حصہ تم لوگوں کا ہے اور یہ حصہ میرا ہے جو تحفے کے طور پر مجھے ملا ہے" اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔

"ان لوگوں کو کیا ہو گیا جنھیں ان کاموں کے لیے مقرر کرتے ہیں جن پر اللہ نے ہمیں مقرر کیا ہے۔ پھر وہ کہتے ہیں کہ یہ حصہ تمھارا ہے اور یہ میرا جو مجھے تحفے کے طور پر ملا ہے، یہ شخص اپنے باپ کے گھر میں کیوں نہیں بیٹھ رہا اور پھر دیکھتا کہ اسے تحفے آتے ہیں یا نہیں!"

نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بھی مروی ہے (ھدایا الامراء غلول حاکموں کو تحفے تحائف دینا غلول یعنی خیانت ہے) نیز آپ نے فرمایا (ھدایا الامراء سحت حکام کے تحفے تحائف سحت میں داخل ہیں۔

حضرت عمر بن عبدالعزیز کا رشوت سے پرہیز

حضرت عمر بن عبدالعزیز نے ہدیہ قبول کرنے کو ناپسند کیا تھا ان سے کہا گیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہدایا قبول کرتے تھے اور اس کے جواب میں اپنے پاس سے کچھ نہ کچھ عنایت بھی کرتے تھے، یہ سن کر حضرت عمر بن عبدالعزیز نے فرمایا کہ "یہ اس زمانے میں تحفے اور ہدایا ہوتے تھے لیکن آج کل تو یہ سحت ہیں"۔

امام محمد نے قاضی کے لیے ہدیہ قبول کرنا مکروہ نہیں سمجھا ہے بشرطیکہ ہدیہ دینے والا ان لوگوں میں سے ہو جن کے ساتھ قضا کے عہدے پر متمکن ہونے سے قبل قاضی تحفوں کا تبادلہ کرتا تھا۔ گویا امام محمد نے قاضی کو دیے جانے والے اس تحفے کو مکروہ سمجھا ہے جو اسے قاضی ہونے کی نسبت سے دیا جائے اور اگر وہ قاضی نہ ہوتا تو اسے یہ تحفہ نہ ملتا۔

اس مفہوم پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول دلالت کرتا ہے (ھلا جلس فی بیت ابیہ وامہ فنظر ایھدی لہ ام لا۔ وہ اپنے ماں باپ کے گھر کیوں نہ بیٹھ رہا اور پھر دیکھتا کہ اسے تحفے آتے ہیں یا نہیں۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بتایا کہ اسے تحفہ اس لیے دیا گیا تھا کہ وہ عامل اور حاکم تھا اور اگر وہ اس عہدے پر نہ ہوتا تو اسے تحفے نہ ملتے نیز ایسا تحفہ اس کے لیے حلال نہیں۔

قضا کے عہدے پر مامور ہونے سے قبل قاضی جن لوگوں کے ساتھ تحفے تحائف کا تبادلہ کرتا

تھا اگر ان میں سے کسی کی طرف سے کوئی تحفہ بھیجا جائے تو اسے حسب سابق قبول کر لینا جائز ہو گا بشرطیکہ اسے اس کا علم بھی ہو کہ یہ تحفہ قاضی ہونے کی نسبت سے نہیں بھیجا گیا ہے۔

یہ بھی مروی ہے شاہِ روم کی بیٹی نے حضرت علیؓ کی بیٹی اور حضرت عمرؓ کی زوجہ اُم کلثومؓ کے لیے تحفہ بھیجا تھا۔ حضرت عمرؓ نے یہ تحفہ واپس کر دیا اور انھیں اسے قبول کرنے سے روک دیا۔

اہل کتاب کے درمیان فیصلے کرنا

قول باری ہے (فَإِن جَاءُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ اگر تمہارے پاس (اپنے مقدمات) لے کر آئیں تو تمہیں اختیار دیا جاتا ہے کہ چاہو تو ان کا فیصلہ کردو ورنہ انکار کردو) ظاہر آیت دو معنوں کا مقتضی ہے ایک تو یہ کہ انھیں ان کے احکام کے مطابق چھوڑ دیا جائے اور کوئی رکاوٹ نہ ڈالی جائے۔ دوسرے یہ کہ اگر یہ لوگ اپنے مقدمات فیصلے کے لیے ہمارے پاس لے کر آئیں تو ہمیں اختیار ہے کہ چاہیں تو فیصلہ کر دیں اور چاہیں تو انکار کر دیں۔

اس حکم کے باقی رہنے کے سلسلے میں سلف کے مابین اختلاف رائے ہے۔ کچھ حضرات کا کہنا ہے کہ اگر یہ اپنے مقدمات ہمارے پاس لے کر آئیں تو حاکم کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو فیصلہ کر دے اور چاہے تو انکار کر دے اور انھیں ان کے دین کی طرف رجوع کرنے کے لیے کہے۔

دوسرے حضرات کا کہنا ہے کہ تخییر کا حکم منسوخ ہو چکا ہے اس لیے جب ان کے مقدمات پیش ہوں تو ان کا فیصلہ کر دیا جائے۔ جو حضرات تخییر کے قائل ہیں ان میں حسن، شعبی اور ابراہیم نخعی (ایک روایت کے مطابق) شامل ہیں۔ حسن سے مروی ہے: "اہل کتاب کو ان کے حاکم پر چھوڑ دو اور تم لوگ ان کے درمیان دخل اندازی نہ کرو۔ البتہ اگر یہ اپنے مقدمات تمہارے پاس لے کر آئیں تو تم اپنی کتاب کے مطابق ان پر فیصلے نافذ کرو۔"

سفیان بن حسین نے حکم سے روایت کی ہے، انھوں نے مجاہد سے اور انھوں نے حضرت ابن عباس رض سے کہ سورہ مائدہ کی دو آیتیں منسوخ ہو چکی ہیں، ایک تو آیت قلائد ہے اور دوسری آیت (فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اختیار دیا گیا تھا کہ چاہیں تو ان کا فیصلہ کر دیں اور چاہیں تو انکار کر کے انھیں ان کے حکام کی طرف لوٹا دیں یہاں تک کہ آیت (وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ

اَھْوَاءَھُمْ اور یہ کہ تم ان کے درمیان اس کتاب کے مطابق فیصلے کرو جو اللہ نے نازل کی ہے اور ان کی خواہشات کی پیروی نہ کرو)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ حکم دیا گیا کہ آپ ان کے درمیان ان احکامات کی روشنی میں فیصلے صادر کریں جو اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں نازل کیے ہیں۔ عثمان بن عطاء خراسانی نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ قول باری (فَاِنْ جَاءُوْكَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ اَوْ اَعْرِضْ عَنْهُمْ) کو قول باری (وَاَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ) نے منسوخ کر دیا ہے)۔

سعید بن جبیر نے حکم سے اور انھوں نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ قول باری (فَاِنْ جَاءُوْكَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ اَوْ اَعْرِضْ عَنْهُمْ) کو قول باری (وَاَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ) نے منسوخ کر دیا ہے۔ سفیان نے سدی سے اور انھوں نے عکرمہ سے اسی قسم کی روایت کی ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ان حضرات نے یہ بیان کیا ہے کہ قول باری (وَاَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ) اس تخییر کا ناسخ ہے جو اس قول باری (فَاِنْ جَاءُوْكَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ اَوْ اَعْرِضْ عَنْهُمْ) میں مذکور ہے۔

یہ بات تو واضح ہے کہ نسخ کا یہ قول اپنی رائے کی بنیاد پر نہیں کیا جا سکتا ہے اس لیے کہ آیات کے نزول کی تاریخوں کا علم رائے اور اجتہاد کی بنیاد پر حاصل نہیں ہو سکتا۔ اس کا تو ایک ہی طریقہ ہے اور وہ ہے توقیف یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے اس کی اطلاع تخییر کے اثبات کرنے والوں نے یہ نہیں کہا ہے کہ تخییر کی آیت اس قول باری (وَاَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ) کے بعد نازل ہوئی اور تخییر کی آیت نے اسے منسوخ کر دیا ہے۔

ان حضرات سے تو تخییر کے متعلق ان کے اقوال نقل ہوئے ہیں نسخ کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ اس لیے تخییر کا نسخ قول باری (وَاَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ) سے ثابت ہوا جس طرح تخییر کے نسخ کے متعلق ان لوگوں کی روایت ہے جنھوں نے اس تخییر کا ذکر کیا ہے۔

تخییر کے نسخ پر قول باری (وَمَنْ لَّمْ يَحْكُمْ بِمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْكٰفِرُوْنَ اور جو لوگ اس قانون کے مطابق فیصلہ نہیں کرتے جو اللہ نے نازل کیا ہے وہی کافر ہیں) نیز فرمایا (فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الظّٰلِمُوْنَ وہی ظالم ہیں) پھر فرمایا (فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ، وہی فاسق ہیں) یعنی ان اہل کتاب میں سے وہ لوگ جنھوں نے روگردانی کی تھی اور اس جھگڑے کے اندر اللہ کے نازل کردہ قانون کے مطابق فیصلہ نہیں کیا تھا جس میں یہ لوگ ملوث ہو کر آپس میں الجھ پڑے

تھے۔ ہمیں سلف میں سے کسی کے متعلق علم نہیں ہے جس نے یہ کہا ہو کہ آیات (وَمَنْ لَّمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللّٰهُ فَأُولٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُوْنَ) (فَأُولٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُوْنَ) اور (فَأُولٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُوْنَ) میں کوئی آیت منسوخ ہوگئی ہے۔

البتہ منصور نے حکم سے اور انھوں نے مجاہد سے روایت کی ہے ان آیات کو ماقبل کی آیت (فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ) نے منسوخ کر دیا ہے جبکہ سفیان بن حسین نے حکم سے اور انھوں نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ قول باری (فَإِنْ جَاءُوْكَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ) اس قول باری (وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ) سے منسوخ ہو چکا ہے۔

یہاں یہ احتمال ہے کہ قول باری (فَإِنْ جَاءُوْكَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ) اہل کتاب کے ساتھ عقد ذمہ کرنے اور جزیہ کی ادائیگی کے ذریعے احکام اسلام کے تحت ان کے آنے سے قبل کے زمانہ کا ہو۔ پھر جب اللہ تعالیٰ نے ان سے جزیہ لینے کا حکم صادر فرما دیا اور ان پر احکام اسلام کا نفاذ ہوگیا تو پھر ان کے درمیان اللہ کے نازل کردہ قانون کے مطابق فیصلہ کرنے کا حکم دے دیا گیا۔

اس صورت میں دونوں آیتوں کا حکم ثابت رہے گا۔ نسخ کی کوئی بات نہیں ہوگی۔ یعنی ان اہل کتاب کے متعلق تخییر کا حکم جاری رہے گا جن کا ہمارے ساتھ معاہدہ ہے لیکن ان کے ساتھ نہ عقد ذمہ ہے اور نہ ہی ان پر احکام اسلام کا اجرا ہے۔ ان کا معاملہ اہل حرب کی طرح ہوگا جن کے ساتھ ہماری صلح ہوگئی ہو۔

دوسری طرف جن اہل کتاب کے ساتھ عقد ذمہ ہو چکا ہو اور ان پر احکام اسلام کا اجرا بھی ہوگیا ہو ان کے متعلق اللہ کے نازل کردہ قانون کے مطابق فیصلہ کرنے کا حکم جاری رہے گا۔ حضرت ابن عباسؓ سے جو روایت ہے وہ اسی مفہوم پر دلالت کرتی ہے۔

محمد بن اسحٰق نے داؤد بن الحصین سے، انھوں نے عکرمہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ سورۂ مائدہ کی آیت (فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ) بنو قریظہ اور بنو نضیر کے درمیان دیت کے تنازعہ کے سلسلے میں نازل ہوئی تھی۔

بنو نضیر کو شرف حاصل تھا جس کی بنا پر وہ پوری دیت دیتے اور بنو قریظہ نصف دیت ادا کرتے، پھر اس معاملے میں دونوں قبیلوں کے درمیان تنازعہ اٹھ کھڑا ہوا اور یہ لوگ اپنا مقدمہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس فیصلے کے لیے لے کر آئے۔

اس پر اللہ تعالیٰ نے ان کے متعلق یہ آیت نازل کی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بارے

میں انھیں حق کی راہ پر لگا دیا اور دیت کے معاملے میں انھیں یکساں کر دیا۔ یہ بات تو سب کو معلوم ہے کہ بنو قریظہ اور بنو نضیر کے ساتھ کوئی عقد ذمہ نہیں تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بنو نضیر کو جلا وطن کر دیا تھا اور بنو قریظہ کو قتل کی سزا دی تھی۔

اگر ان کے ساتھ عقد ذمہ ہوتا تو آپ نہ انھیں کبھی جلا وطن کرتے اور نہ ہی قتل کا حکم دیتے، ان کے ساتھ صرف معاہدہ اور جنگ نہ کرنے کی صلح تھی جسے انھوں نے جنگِ خندق کے موقعہ پر خود ہی توڑ دیا تھا۔ حضرت ابن عباسؓ نے یہ بتایا کہ تخییر کی آیت ان لوگوں کے بارے میں نازل ہوئی تھی۔

اب یہ ممکن ہے کہ تخییر کا یہ حکم ان اہلِ حرب کے حق میں باقی ہو جن کے ساتھ ہمارا معاہدہ ہو چکا ہو اور دوسری آیت کا حکم یعنی اللہ کے نازل کردہ قانون کے مطابق فیصلے کرنا ذمیوں کے متعلق ثابت ہو۔ اس طرح دونوں آیتیں اپنی اپنی جگہ باقی رہ جائیں اور نسخ کی کوئی بات پیدا نہ ہو۔

اگر سلف سے دوسری آیت کے ذریعے تخییر کے نسخ کی روایت نہ ہوتی تو دو آیتوں کی یہ بڑی عمدہ توجیہ و تفسیر ہوتی۔ حضرت ابن عباسؓ سے ایک اور روایت بھی ہے۔ نیز زہری، مجاہد اور حسن بصری کا قول ہے کہ اس آیت کا نزول رجم کے بارے میں ہوا تھا۔ جب یہ لوگ اس سلسلے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس فیصلہ کرانے آئے تھے۔ یہ لوگ بھی اہلِ ذمہ نہیں تھے یہ تو صرف اس لیے فیصلہ کرانے آئے تھے کہ ان کے خیال میں شاید رجم کا حکم ٹل جائے گا اور سزا میں کچھ نرمی ہو جائے گی۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم خود چل کر ان کی دینی درس گاہ تک گئے اور انھیں خود ان کی کتاب میں رجم کی آیت سے آگاہ کیا پھر انھیں یہ بھی بتایا کہ وہ جھوٹے ہیں اور اللہ کی کتاب میں تحریف کے مرتکب ہوئے ہیں۔ اس کے بعد آپ نے یہودی مرد اور یہودی عورت کو سنگسار کر دیا اور زبان مبارک سے یہ فرمایا: "اے اللہ! میں پہلا انسان ہوں جس نے اس سنت کو زندہ کر دیا جسے انھوں نے مٹا دیا تھا۔"

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اہل ذمہ کو خرید و فروخت، میراث اور دوسرے تمام عقود اور لین دین میں احکام اسلام پر چلایا جائے گا جس طرح مسلمانوں کو چلایا جاتا ہے۔ صرف خمر و خنزیر کی خرید و فروخت اس سے مستثنیٰ ہو گی۔

اس کی خرید و فروخت ان کے درمیان آپس میں جائز رہے گی۔ اس لیے کہ انھیں اس پر برقرار رکھا گیا ہے کہ خمر و خنزیر ان کے لیے مال میں شمار کیے جائیں۔ اگر ان کی خرید و فروخت اور ان پر ان کا تصرف اور ان سے انتفاع درست نہ سمجھا جائے تو پھر یہ چیزیں مالیت کی فہرست سے خارج ہو جائیں گی اور ان چیزوں کو ضائع کرنے والے پر ان کا تاوان واجب نہیں ہوگا۔

ہمیں فقہاء کے درمیان اس مسئلے میں کوئی اختلاف کا علم نہیں ہے کہ اگر کسی نے کسی ذمی کی شراب ضائع کر دی تو اسے اس کی قیمت تاوان کے طور پر ادا کرنی ہوگی۔ ایک روایت ہے کہ مسلمان عشر کے اندر ان ذمیوں سے شراب لیا کرتے تھے۔ حضرت عمرؓ نے اس علاقے کے لوگوں کو تحریری طور پر حکم بھیجا کہ عشر میں حاصل شدہ شراب کی فروخت خود ان ذمیوں کے ذمے لگاؤ اور حاصل شدہ قیمت سے عشر وصول کرو۔

اس لیے کہ خمر و خنزیر ان لوگوں کے لیے مال میں داخل ہیں اور ان چیزوں میں ان کا تصرف یعنی خرید و فروخت وغیرہ جائز ہے، ان کے سوا باقی معاملات میں انھیں ہمارے احکام یعنی احکام اسلام پر چلنا ہوگا اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (وَاَنِ احْکُمْ بَیْنَھُمْ بِمَا اَنْزَلَ اللّٰہُ وَلَا تَتَّبِعْ اَھْوَآءَھُمْ)

حضورؐ نے مسلمانوں کو یہود کی طرح سود خوری سے منع کر دیا

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ نے نجران کے عیسائیوں کو لکھا کہ "یا تو تم لوگ سود خوری سے باز آجاؤ یا پھر اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے اعلان جنگ قبول کرو۔" اس حکمنامے کے ذریعے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سود کی ممانعت میں ان لوگوں کو مسلمانوں کی برابر قرار دیا۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (وَاَخْذِھِمُ الرِّبٰوا وَقَدْ نُھُوْا عَنْہُ وَاَکْلِھِمْ اَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ، ان کی سود خوری کی وجہ سے حالانکہ انھیں اس سے روک دیا گیا تھا، اور لوگوں کا مال ناجائز طریقوں سے کھانے کی وجہ سے) اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ ان لوگوں کو سود خوری اور ناجائز طریقوں سے لوگوں کا مال کھانے سے روکا گیا تھا۔

جس طرح یہ ارشاد باری ہے (یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تَاْکُلُوْٓا اَمْوَالَکُمْ بَیْنَکُمْ بِالْبَاطِلِ اِلَّآ اَنْ تَکُوْنَ تِجَارَۃً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْکُمْ۔ اے ایمان لانے والو! آپس میں ناجائز طریقوں سے ایک دوسرے کے مال نہ کھاؤ الا یہ کہ باہمی رضامندی سے آپس میں تجارت کی

صورت میں لین دین ہو)

اللہ تعالیٰ نے سود کی ممانعت اور فاسد اور ممنوع عقود کی تحریم میں انھیں اور مسلمانوں کو یکساں قرار دیا۔ نیز ارشاد ہوا (سَمّٰعُوْنَ لِلْكَذِبِ اَكّٰلُوْنَ لِلسُّحْتِ) ہم نے اوپر جن امور کا تذکرہ کیا ہے وہ ہمارے اصحاب کا مسلک ہے۔ یعنی لین دین اور تجارت کے عقود نیز حدود کے اندر ذمی اور مسلمان سب ایک جیسے ہیں البتہ انھیں رجم نہیں کیا جائے گا اس لیے کہ ان میں (اسلام نہ ہونے کی وجہ سے) احصان کی صفت نہیں پائی جاتی۔

امام مالک کا قول ہے کہ جب یہ لوگ اپنے مقدمات مسلمانوں کی عدالت میں لے کر آئیں تو حاکم اور قاضی کو اختیار ہوگا کہ ان کا فیصلہ اسلامی احکام کے مطابق کردے یا انھیں انکار کردے۔ عقود اور میراث کے اندر بھی امام مالک کا یہی قول ہے۔

اہل کتاب کے اصولِ نکاح کو نہ چھیڑا جائے

ان لوگوں کی آپس کی شادی بیاہ کے متعلق ہمارے اصحاب کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ انھیں ان کے احکام پر برقرار رکھا گیا ہے اس لیے اس میں کوئی رکاوٹ پیدا نہیں کی جائے گی البتہ اگر وہ ہمارے احکام پر چلنا چاہیں تو یہ ان کی مرضی ہوگی۔

اگر میاں بیوی دونوں ہمارے احکام کے مطابق نکاح کرنے پر رضامند ہو جائیں تو ان کا یہ نکاح ہمارے احکام کے مطابق ہوگا۔ اگر ایک بھی رضامند نہ ہو تو ان پر اس سلسلے میں کوئی اعتراض نہیں کیا جائے گا۔

اگر دونوں رضامند ہو جائیں تو انھیں احکام اسلام کے مطابق چلایا جائے گا البتہ گواہوں کے بغیر نکاح اور عدت کے اندر نکاح کے مسئلے اس سے خارج ہوں گے۔ اگر اس قسم کا کوئی نکاح منعقد ہو چکا ہو تو میاں بیوی کے درمیان علیحدگی نہیں کرائی جائے گی۔ اگر دونوں مسلمان ہو جائیں تو پھر بھی علیحدگی نہیں کی جائے گی۔

امام محمد کا قول ہے کہ اگر میاں بیوی میں ایک بھی رضامند ہو گیا تو پھر دونوں کو احکام اسلام پر چلایا جائے گا خواہ دوسرا انکار ہی کیوں نہ کرتا رہے۔ البتہ بغیر گواہوں کے نکاح کا مسئلہ اس سے خارج ہوگا۔

امام ابو یوسف کا قول ہے کہ ان لوگوں کو احکام اسلام پر چلایا جائے گا خواہ یہ چلنے سے انکار کیوں نہ کرتے رہیں۔ صرف گواہوں کے بغیر نکاح کا مسئلہ اس سے خارج رہے گا اگر وہ اس قسم کے

نکاح پر رضامند ہو جائیں تو ہم بھی اسے جائز قرار دیں گے۔

امام ابو حنیفہ انھیں ان کی آپس کی مناکحت پر برقرار رکھنے کے سلسلے میں اس روایت کی طرف گئے ہیں جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے کہ آپ نے ہجر کے مجوسیوں سے جزیہ قبول کر لیا تھا جبکہ آپ کے علم میں یہ بات تھی کہ یہ لوگ محرم عورتوں سے نکاح جائز سمجھتے ہیں اس علم کے باوجود آپ نے ایسے میاں بیوی کے درمیان علیحدگی کا حکم صادر نہیں فرمایا۔

اسی طرح یہود و نصاریٰ کے اندر بھی بہت سے نکاح محرم عورتوں کے ساتھ ہوتے تھے لیکن آپ نے جب ان سے عقد ذمہ کیا تو ایسے جوڑوں کے درمیان علیحدگی کا حکم نہیں دیا۔ ان میں اہل نجران اور وادی القریٰ کے اہل کتاب اور تمام دوسرے یہود و نصاریٰ تھے جو اس عقد ذمہ میں شامل تھے اور جزیہ دینے پر رضامند ہو گئے تھے۔

اس میں یہ دلیل موجود ہے کہ انھیں ان کے باہمی مناکحات پر اسی طرح برقرار رکھا گیا تھا جس طرح انھیں ان کے فاسد مذاہب اور باطل نیز گمراہ کن عقائد پر رہنے دیا گیا تھا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو پتہ چلا کہ نجران کے اہل کتاب سودی لین دین کو حلال سمجھتے ہیں تو آپ نے فوراً انھیں تحریری حکم نامہ بھیجا اور ان سے کہہ دیا کہ یا تو یہ لین دین بند کر دیں یا پھر اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے اعلان جنگ قبول کریں۔

اس طرح جب آپ کو ان کے سودی لین دین کا علم ہوا تو آپ نے انھیں اس پر برقرار رہنے نہیں دیا۔ نیز ہمیں یہ بھی معلوم ہے کہ جب حضرت عمرؓ نے عراق کے دیہی علاقے فتح کیے تو وہاں بسنے والے لوگوں کو جو مجوسی تھے، ان کے دین اور شادی بیاہ کے طریقوں پر برقرار رکھا۔ اس کا کوئی ثبوت نہیں کہ آپ نے ان نکاحوں میں میاں بیوی کے درمیان علیحدگی کا حکم دیا تھا جو محرم عورتوں سے کیے گئے تھے جبکہ حضرت عمرؓ کو اس بات کا علم تھا کہ مجوسی اس قسم کی شادیاں درست سمجھتے ہیں۔

آپ کے بعد پوری امت کا یہی طریق کار رہا کہ اس معاملہ میں انھیں چھیڑا نہ جائے اور نہ ہی ان پر انگشت نمائی کی جائے۔ ہم نے جو کچھ کہا ہے اس کی صحت پر درج بالا صورتِ حال کے اندر دلیل موجود ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضرت عمرؓ نے حضرت سعدؓ بن ابی وقاص کو بھی لکھا تھا کہ ان میں سے جن لوگوں نے اپنی محرم عورتوں سے نکاح کر رکھا ہے ان کے درمیان علیحدگی کرا دی جائے اور انھیں آئندہ اس قسم کی شادیاں کرنے سے روک دیا جائے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر یہ بات ثابت ہوتی تو یہ تواتر کے ساتھ نقل ہوتی جس طرح جزیہ لینے، خراج مقرر کرنے اور ان کے ساتھ دوسرے تمام امور میں حضرت عمرؓ کا طریق کار تواتر کے ساتھ نقل ہوا ہے۔ اس لیے جب یہ بات تواتر کے ساتھ نقل نہیں ہوئی تو ہمیں اس سے یہ علم ہو گیا کہ اس کا ثبوت ہی نہیں ہے۔

حضرت سعدؓ کی طرف حضرت عمرؓ کے مراسلے میں اس بات کا احتمال ہے کہ وہ ان لوگوں کے بارے میں ہو جو ہمارے احکام پر چلنے پر رضامند ہو گئے ہوں۔ اگر اہل کتاب ہمارے احکام پر عمل کرنے پر رضامند ہو جائیں تو ایسے لوگوں کے متعلق ہمارا قول بھی یہی ہے۔

نیز ہم نے واضح کر دیا ہے کہ قول باری (وَاَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ) اس تخییر کے لیے ناسخ ہے جس کا ذکر قول باری (فَاِنْ جَآءُوْكَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ اَوْ اَعْرِضْ عَنْهُمْ) میں ہوا ہے۔ اس سے صرف تخییر کا نسخ ثابت ہوا ہے لیکن ہمارے پاس ان کے آنے کی شرط تو اس کے نسخ پر کوئی دلالت قائم نہیں ہوئی۔ اس لیے شرط کے حکم کو باقی رہنا چاہیے اور تخییر کے حکم کو منسوخ ہونا چاہیے۔ اس بنا پر دوسری آیت کے ساتھ اس عبارت کی ترتیب کچھ اس طرح ہوگی۔ فان جاءوك فاحكم بينهم بما انزل الله (اگر یہ لوگ تمہارے پاس آئیں تو ان کے درمیان اللہ تعالیٰ کے نازل کردہ قانون کے مطابق فیصلہ کر دو)

امام ابوحنیفہ کا یہ قول کہ اگر یہ لوگ رضامند ہو جائیں تو انہیں احکام اسلام پر چلایا جائے گا۔ مگر گواہوں کے بغیر نکاح اور عدت میں نکاح کا مسئلہ اس سے خارج رہے گا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ جب یہ بات ثابت ہے کہ ہمارے احکام پر چلنے کی رضامندی کے اظہار سے پہلے ہمیں ان کے احکام پر اعتراض کرنے کا کوئی حق نہیں ہے۔

جب یہ لوگ اس بات پر رضامند ہو جائیں اور پھر ان کا کوئی جھگڑا ہماری عدالتوں میں پیش ہو تو اس صورت میں یہ ضروری ہوگا کہ ہم انہیں آئندہ کے لیے احکام اسلام پر چلنے کا پابند بنائیں گے اور یہ بات تو واضح ہے کہ عدت مستقبل میں نکاح کے بقا کے لیے مانع نہیں ہوتی صرف ابتدائے نکاح کے لیے مانع ہوتی ہے۔ اس لیے کہ کوئی عورت جو کسی مرد کی بیوی ہو اگر شبہ کی بنا پر اس کے ساتھ ہمبستری کر لی جائے اور اس کی وجہ سے اسے عدت گزارنی پڑ جائے تو یہ واجب ہونے والی عدت حکم نکاح کے بقا کے لیے مانع نہیں ہوگی۔

اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ عدت صرف عقد کی ابتدا کو مانع ہوتی ہے عقد کے بقا کو مانع نہ

ہوتی۔ اسی بنا پر مذکورہ بالا اہل ذمہ میاں بیوی کے درمیان تفریق نہیں کی جائے گی۔ ایک اور جہت سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ عدت اللہ کا حق ہے اور اہل ذمہ احکام شریعت میں حقوق اللہ کے سلسلے میں جوابدہ نہیں ہیں۔ جب ان کے ہاں کوئی عدت واجب ہی نہیں ہوتی تو پھر کسی ذمی عورت پر عدت ہی نہیں ہوگی اس لیے اس کا دوسرا نکاح درست ہوگا۔

یہی صورت محرم عورتوں سے نکاح کی ہے اس لیے کہ اس نکاح کے بطلان کے سلسلے میں ابتدائے نکاح اور بقائے نکاح کے لحاظ سے حکم میں کوئی فرق نہیں ہوتا۔ گواہوں کے بغیر نکاح کا جہاں تک تعلق ہے تو نکاح کی صحت کے لیے جس چیز کی شرط ہے وہ یہ کہ عقد کے وقت گواہ موجود ہوں۔ اس میں عقد کی بقا کے لیے گواہوں کو سامنے رکھنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اس لیے کہ عقد نکاح کے بعد اگر گواہ مرتد ہو جائیں یا مر جائیں تو عقد نکاح پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑے گا۔

جب گواہوں کی ضرورت صرف ابتدائے نکاح کے لیے ہوتی ہے، بقائے نکاح کے لیے نہیں ہوتی تو پھر مستقبل میں بقائے نکاح کے لیے گواہوں کی عدم موجودگی کا مانع بن جانا درست نہیں ہوگا۔ ایک اور جہت سے دیکھیے، گواہوں کے بغیر نکاح کی صحت فقہاء کے درمیان ایک مختلف فیہ مسئلہ ہے۔

کچھ فقہاء ایسے نکاح کے جواز کے قائل ہیں اس کے جواز کے بارے میں اجتہاد کی گنجائش موجود ہے۔ اگر مسلمانوں میں ایسا عقد نکاح ہو جائے تو جب تک تنازعہ اٹھ کھڑا نہ ہو اس وقت تک اس پر اعتراض کی گنجائش نہیں ہوتی۔ اس لیے جب حالت کفر میں ایسا نکاح کر لیا گیا ہو تو اسے فسخ کر دینا جائز نہیں ہوگا کیونکہ ایسا نکاح وقوع پذیر ہونے کے وقت درست اور جائز تھا۔ اگر مسلمانوں کے درمیان ایسے نکاح کو حاکم نافذ کر دے تو وہ جائز ہو جاتا ہے اور اس کے بعد اسے فسخ کرنا جائز نہیں ہوتا۔

امام ابوحنیفہ نے اس بات کا اعتبار کیا ہے کہ اگر میاں بیوی دونوں ہمارے احکام کی پابندی پر رضامند ہو جائیں تو انھیں احکام اسلام پر چلایا جائے گا اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (فَإِنْ جَاءُوكَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ) اللہ تعالیٰ نے ان کے آنے کی شرط لگائی ہے اس لیے میاں بیوی میں سے ایک کے آنے پر دوسرے پر حکم لگانا جائز نہیں ہوگا۔

اگر کوئی یہ کہے کہ جب ان میں سے ایک ہمارے احکام کو قبول کرنے پر رضامند ہو جائے تو اس پر احکام اسلام کا لزوم ہو جائے گا اس صورت میں اس کی حیثیت یہ ہو جائے گی کہ گویا اس نے اسلام

قبول کر لیا اس لیے اس کے ساتھ دوسرے کو بھی احکام اسلام پر چلایا جائے گا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات غلط ہے۔ اس لیے کہ ہمارے احکام پر ایک کی رضامندی سے اس پر یہ احکام بطور ایجاب لازم نہیں ہوتے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر اس پر حکم اسلام چلانے سے پہلے یہ اپنی رضا سے رجوع کرے تو اس پر حکم اسلام لازم نہیں ہوگا اور اسلام لانے کے بعد ہی ہمارے احکام پر اس کی رضامندی کا امکان پیدا ہوگا۔

نیز جب ان پر اعتراض صرف اسی صورت میں جائز ہوتا ہے جب وہ ہمارے احکام پر چلنے کے لیے اپنی رضامندی کا اظہار کر دیں۔ اب ان میں سے جو شخص ہمارے احکام پر چلنے کے لیے اپنی رضامندی کا اظہار نہیں کرے گا اسے اپنے احکام پر باقی رہنے دیا جائے گا اور کسی اور کی رضامندی کی بنا پر اس کی ذات پر احکام اسلام لازم کر دینا جائز نہیں ہوگا۔

اس مسئلے میں امام محمد نے یہ مسلک اختیار کیا ہے کہ میاں بیوی میں سے ایک کی رضامندی سے دوسرے پر احکام اسلام کا لزوم ہو جائے گا جس طرح اگر ایک مسلمان ہو جائے تو دوسرے پر اسلام لانا لازم ہو جاتا ہے۔ امام ابو یوسف نے اس مسئلے میں ظاہر قول باری (وَاَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ وَلَا تَتَّبِعْ اَهْوَاءَهُمْ) سے استدلال کر کے اپنا مسلک اختیار کیا ہے۔

قول باری ہے (وَكَيْفَ يُحَكِّمُوْنَكَ وَعِنْدَهُمُ التَّوْرَاةُ فِيْهَا حُكْمُ اللّٰهِ۔ اور یہ تمھیں کیسے حکم بناتے ہیں جبکہ ان کے پاس تورات موجود ہے جس میں اللہ کا حکم لکھا ہوا ہے) یعنی ـــ واللہ اعلم ـــ ان امور میں جن کے فیصلے کے لیے یہ تمھیں حکم بناتے ہیں۔ ایک قول ہے کہ انھوں نے زنا کاری میں ملوث ہونے والے مرد اور عورت کے متعلق فیصلے کے لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم بنایا تھا۔ قول ہے کہ بنو نضیر اور بنو قریظہ کے مابین دیت کے جھگڑے میں انھوں نے آپ کو فیصل بنایا تھا۔

اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ انھوں نے آپ کو اس بنا پر فیصل نہیں بنایا تھا کہ آپ کی نبوت کی تصدیق کرتے تھے بلکہ ان کے پیش نظر سزا میں نرمی کا حصول تھا۔ اسی لیے اللہ تعالیٰ نے فرمایا (وَمَا اُولٰٓئِكَ بِالْمُؤْمِنِيْنَ اصل بات یہ ہے کہ یہ لوگ ایمان ہی نہیں رکھتے) یعنی یہ لوگ آپ کے فیصلے کے بارے میں ایمان ہی نہیں رکھتے کہ یہ فیصلہ اللہ کی طرف سے ہے۔

جبکہ انھیں آپ کی نبوت کا بھی انکار ہے اور تورات میں موجود حکم الٰہی کے اعتقاد سے بھی روگرداں ہیں۔ اس میں یہ احتمال بھی ہے کہ جب انھوں نے اللہ کے فیصلے کو چھوڑ کر کسی اور فیصلے کی اور اللہ کے فیصلے پر راضی نہیں ہوئے تو درحقیقت انھوں نے اس بنا پر ایسا کیا کہ یہ کافر ہیں، اس

والے نہیں ہیں۔

قول باری (وَعِنْدَهُمُ التَّوْرَاةُ فِيهَا حُكْمُ اللهِ) اس پر دلالت کرتا ہے کہ جس معاملے میں ان کا آپس میں تنازعہ ہوا تھا اس کے متعلق تورات کا حکم منسوخ نہیں ہوا تھا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے بعد یہ حکم ہمارے لیے شریعت کے درجے میں ہوگیا اور منسوخ نہیں ہوا، اس لیے کہ اگر یہ منسوخ ہو چکا ہوتا تو نسخ کے بعد اس پر حکم اللہ کا اطلاق نہ ہوتا جس طرح یہ اطلاق نہیں ہو سکتا کہ شراب کی حلت یا ہفتے کے دن کی تحریم اللہ کا حکم ہے۔

یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے ہم سے پہلے انبیاء علیہم السلام کی لائی ہوئی شریعتیں ہمارے لیے بھی لازم ہیں جب تک ان کا نسخ نہ ہو جائے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے بعد بھی ان پر حکم اللہ کا اطلاق ہوتا ہے۔ قول باری (فِيهَا حُكْمُ اللهِ) کی تفسیر میں حسن سے مروی ہے کہ اس سے مراد رجم کے متعلق اللہ کا حکم ہے۔ اس لیے کہ یہ لوگ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس عذر زنا کے متعلق اپنا جھگڑا طے کرانے آئے تھے۔

قتادہ کا قول ہے اس میں قصاص کا حکم ہے اس لیے کہ قصاص کے متعلق ان کے درمیان تنازعہ پیدا ہو گیا تھا۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اگر یہ کہا جائے کہ یہ لوگ رجم اور قصاص دونوں کے سلسلے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس اپنا جھگڑا طے کرانے آئے تھے تو بھی درست ہوگا۔

قول باری ہے (إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا) ہم نے تورات نازل کی جس میں ہدایت اور روشنی تھی۔ سارے نبی جو مسلم تھے اسی کے مطابق ان یہودی بن جانے والوں کے معاملات کا فیصلہ کرتے تھے۔

حسن، قتادہ اور عکرمہ سے مروی ہے کہ اس سے مراد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات ہے۔
ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ بات اس لیے درست ہے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان میں بدکاری کے مرتکب ایک جوڑے پر رجم کا حکم نافذ کر دیا تو آپ نے اس موقعہ پر یہ کلمات ادا فرمائے۔
"اے میرے اللہ! میں پہلا شخص ہوں جس نے اس سنت کو زندہ کیا جسے انھوں نے مٹا دیا تھا۔" یہ بات تورات کے احکام میں شامل تھی، اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دیتوں کی یکسانیت کا فیصلہ صادر فرمایا اور یہ بات بھی تورات کے احکام میں داخل تھی۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ آپ نے ان پر تورات کا فیصلہ نافذ کیا تھا، نئی شریعت لانے والے کسی نبی کا فیصلہ نافذ نہیں کیا تھا۔

قول باری ہے (وَکَانُوْا عَلَیْہِ شُہَدَآءَ اور وہ اس پر گواہ تھے) حضرت ابن عباسؓ نے اس کی تفسیر میں فرمایا ہے کہ وہ لوگ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے پر گواہ تھے کہ یہ فیصلہ تورات کے اندر موجود ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کے علاوہ دوسرے حضرات کا قول ہے کہ وہ لوگ اس فیصلے پر گواہ تھے کہ یہ اللہ کی طرف سے ہے۔

قول باری ہے (فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِ پس (اے گروہ یہود!) تم لوگوں سے نہ ڈرو بلکہ مجھ سے ڈرو) سدی نے اس کی تفسیر میں کہا ہے "جو کچھ میں نے نازل کیا ہے لوگوں سے ڈر کر تم اسے چھپانے کا اقدام نہ کرو" ایک قول ہے "جو کچھ میں نے نازل کیا ہے لوگوں سے ڈر کر تم اس کے سوا اور کوئی فیصلہ نہ کرو"۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں حارث بن ابی اسامہ نے، انھیں ابوعبید قاسم بن سلام نے، انھیں عبدالرحمن بن مہدی نے حماد بن سلمہ سے، انھوں نے حمید سے، انھوں نے حسن سے کہ اللہ تعالیٰ نے حکام سے تین باتوں کا عہد لیا ہے، جو یہ ہیں۔ وہ اپنی خواہشات کی پیروی نہ کریں، اللہ سے ڈریں لوگوں سے نہ ڈریں اور اللہ کی آیات کو تھوڑی قیمت پر بیچ نہ ڈالیں۔

پھر یہ آیت پڑھی (یَا دَاوُدُ اِنَّا جَعَلْنَاکَ خَلِیْفَۃً فِی الْاَرْضِ فَاحْکُمْ بَیْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْھَوٰی۔ اے داؤد! ہم نے تمھیں زمین میں خلیفہ (نائب) بنایا ہے۔ اس لیے لوگوں کے درمیان حق کے ساتھ فیصلے کرو اور خواہشات کی پیروی نہ کرو) تا آخر آیت۔

پھر یہ آیت (اِنَّا اَنْزَلْنَا التَّوْرَاۃَ فِیْھَا ھُدًی وَّنُوْرٌ یَحْکُمُ بِھَا النَّبِیُّوْنَ الَّذِیْنَ اَسْلَمُوْا لِلَّذِیْنَ ھَادُوْا) تا قول باری (فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُوْا بِاٰیَاتِیْ ثَمَنًا قَلِیْلًا وَمَنْ لَّمْ یَحْکُمْ بِمَا اَنْزَلَ اللّٰہُ فَاُولٰٓئِکَ ھُمُ الْکٰفِرُوْنَ) تلاوت کی۔

آیت زیر بحث کئی معانی کو متضمن ہے۔ یہ بتایا گیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہود پر تورات کے حکم کے مطابق فیصلہ جاری کیا تھا، نیز تورات کا حکم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں بھی باقی تھا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت اس کے نسخ کی موجب نہیں بنی تھی۔ اس پر بھی دلالت ہوتی ہے کہ یہ حکم نافذ العمل تھا اور آپ کی لائی ہوئی شریعت کی بنا پر منسوخ نہیں ہوا تھا۔

آیت سے یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ اللہ کے نازل کردہ قانون کے مطابق فیصلہ کرنا واجب ہے لوگوں سے ڈر کر اس سے روگردانی نہ کی جائے اور نہ ہی پہلو بچایا جائے۔ نیز یہ کہ فیصلوں کے

سلسلے میں رشوت ستانی حرام ہے۔ یہ بات اس قول باری (وَلَا تَشْتَرُوْا بِاٰیَاتِیْ ثَمَنًا قَلِیْلًا) سے معلوم ہوتی ہے۔

قول باری ہے (وَمَنْ لَّمْ یَحْکُمْ بِمَا اَنْزَلَ اللّٰہُ۔ اور جو شخص اللہ کے نازل کردہ قانون کے مطابق فیصلہ نہ کرے) حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ ایسا شخص وہ ہے جو اللہ کے فیصلے اور حکم کا انکار کرتا ہے۔ ایک قول ہے کہ یہ آیت صرف یہود کے بارے میں ہے۔ حضرت ابن مسعودؓ، حسن اور ابراہیم کا قول ہے کہ یہ آیت سب کے لیے عام ہے یعنی ان لوگوں کے متعلق ہے جو اللہ کے نازل کردہ قانون کے مطابق فیصلے نہیں کرتے۔ اور کسی اور قانون کے مطابق فیصلے کرتے ہیں لیکن کہتے یہ ہیں کہ یہ اللہ کا فیصلہ ہے۔ جو شخص ایسا کرتا ہے وہ کافر ہے۔ جن حضرات نے آیت کو یہود کے ساتھ خاص کر دیا ہے انھوں نے لفظ مَنْ کو شرط کے معنی میں نہیں لیا ہے بلکہ "الَّذِیْ" کے معنوں میں لیا ہے یعنی "الذی لم یحکم بما انزل اللہ" اور اس سے مراد متعین لوگ اور گروہ تھے۔

حضرت براء بن عازبؓ نے یہود کے ایک جوڑے کے رجم کیے جانے کا واقعہ بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ پھر اللہ تعالیٰ نے یہ آیات نازل فرمائیں (یٰاَیُّهَا الرَّسُوْلُ لَا یَحْزُنْكَ الَّذِیْنَ یُسَارِعُوْنَ فِی الْکُفْرِ۔ اے رسول! وہ لوگ جو کفر میں بہت تیزی دکھاتے ہیں تمھیں غمگین نہ کریں) تا قول باری (وَمَنْ لَّمْ یَحْکُمْ بِمَا اَنْزَلَ اللّٰہُ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْکٰفِرُوْنَ) حضرت براءؓ نے فرمایا کہ یہود کے ساتھ خاص ہیں۔

اور قول باری (فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الظّٰلِمُوْنَ) نیز (فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ) تمام کافروں کے بارے میں ہے۔ حسن کا قول ہے کہ آیت (وَمَنْ لَّمْ یَحْکُمْ بِمَا اَنْزَلَ اللّٰہُ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْکٰفِرُوْنَ) کا نزول یہود کے بارے میں ہوا ہے لیکن اس کا حکم ہم پر بھی واجب ہے۔

ابو مجلز نے کہا ہے کہ یہ آیت یہودیوں کے بارے میں نازل ہوئی۔ ابو جعفر کا قول ہے کہ آیت کا نزول یہودیوں کے بارے میں ہوا پھر ہمارے لیے بھی اس کا حکم جاری ہو گیا۔ سفیان نے حبیب بن ابی ثابت سے اور انھوں نے ابوالبختری سے روایت کی ہے کہ حضرت حذیفہؓ سے پوچھا گیا کہ اس آیت کا نزول بنی اسرائیل کے بارے میں ہوا ہے؟ انھوں نے اثبات میں جواب دیا اور فرمایا "بنی اسرائیل تمھارے بھائی ہیں بشرطیکہ میٹھا میٹھا تمھارے لیے ہو جائے اور کڑوا کڑوا ان کے لیے۔

سنو! تم بھی ان کے راستے پر قدم بقدم چلو گے اور ان کے ساتھ تمھاری اس طرح یکسانیت ہو گی جس طرح جوتے کے تسمے یکساں انداز میں کٹے ہوتے ہیں۔"

ابراہیم نخعی کا قول ہے کہ آیت بنی اسرائیل کے بارے میں نازل ہوئی ہے اور اللہ نے اسے تمہارے لیے بھی پسند کرلیا ہے۔

پہلی آیت کفر والی مسلمانوں کے لیے ہے جو احکام الٰہی کے مطابق فیصلے نہیں کرتے

سفیان ثوری نے زکریا سے اور انھوں نے شعبی سے روایت کی ہے کہ پہلی آیت (وَمَنْ لَّمْ یَحْکُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰہُ فَاُولٰٓئِکَ ھُمُ الْکٰفِرُوْنَ) مسلمانوں کے لیے ہے۔ دوسری آیت (فَاُولٰٓئِکَ ھُمُ الظّٰلِمُوْنَ) یہود کے لیے اور تیسری آیت (فَاُولٰٓئِکَ ھُمُ الْفٰسِقُوْنَ) نصاریٰ کے لیے ہے۔

طاؤس کا قول ہے کہ آیت میں مذکور کفر ایسا کفر نہیں ہے جو ملت سے خارج کر دینے والا ہے۔
طاؤس نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا: قول باری (وَمَنْ لَّمْ یَحْکُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰہُ فَاُولٰٓئِکَ ھُمُ الْکٰفِرُوْنَ) سے لوگ جو کفر مراد لے رہے ہیں وہ اصل کفر نہیں ہے۔
ابن جریج نے عطاء سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا۔ ان آیات میں جس کفر، ظلم اور فسق کا ذکر ہوا ہے وہ اصل کفر، اصل ظلم اور اصل فسق سے کم تر ہے۔ علی بن حسین کا قول ہے "یہ شرک والا کفر نہیں ہے، نہ ہی شرک والا ظلم اور نہ ہی شرک والا فسق"۔

یہ کفر و شرک۔ جحود والا ہے

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (وَمَنْ لَّمْ یَحْکُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰہُ فَاُولٰٓئِکَ ھُمُ الْکٰفِرُوْنَ) میں مراد یا تو شرک و جحود والا کفر ہے یا کفران نعمت مراد ہے جس کے ساتھ جحود یعنی انکار نہ پایا جائے۔ اگر اللہ کے فیصلے اور حکم کا انکار مراد ہے یا اللہ کے فیصلے سے ہٹ کر فیصلہ کرنا اور ساتھ یہ کہنا مراد ہے کہ یہ اللہ کی طرف سے ہے تو یہ ایسا کفر ہے جو ملت سے خارج کر دیتا ہے اور اس حرکت کا مرتکب اگر پہلے مسلمان ہوگا تو مرتد ہو جائے گا۔
ان حضرات کے نزدیک آیت کے معنی یہی ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ یہ بنی اسرائیل کے لیے نازل ہوئی تھی پھر ہمارے اوپر بھی اس کا نفاذ ہو گیا، وہ اس سے یہ مراد لیتے ہیں کہ ہم میں سے جو شخص اللہ کے فیصلے کا انکار کرے یا اللہ کے فیصلے سے ہٹ کر فیصلہ کرے اور ساتھ یہ بھی کہہ دے کہ یہ اللہ کی طرف سے ہے وہ اسی طرح کافر ہو جائے گا جس طرح بنی اسرائیل اس قسم کی حرکت کا ارتکاب کر کے کافر ہو گئے

تھے اگر اس سے کفرانِ نعمت مراد ہے تو یہ کبھی نعمت پر شکر نہ کرنے کی بنا پر ہوتا ہے بشرطیکہ اس کے ساتھ انکار نہ پایا جائے، کفرانِ نعمت کا مرتکب ملت سے خارج نہیں ہوتا۔

پہلے معنی زیادہ واضح ہیں اس لیے کہ آیت میں کفر کے اسم کا ان لوگوں پر اطلاق ہوا ہے جو اللہ کے نازل کردہ قانون کے مطابق فیصلہ نہیں کرتے۔ خوارج نے اس آیت سے ان لوگوں کی تکفیر کا مفہوم اخذ کیا ہے جو اللہ کے نازل کردہ قانون کے مطابق فیصلہ نہیں کرتے اگرچہ انھیں اس کا انکار نہ بھی ہو۔

خوارج نے اس آیت کی بنا پر ہر اس شخص پر کفر کا فتویٰ لگایا جس نے گناہ کبیرہ یا صغیرہ کا ارتکاب کر کے خدا کی نافرمانی کی ہو۔ یہ لوگ انبیاء کرام کی چھوٹی موٹی لغزشوں پر ان کی تکفیر سے بھی باز نہ رہے جس کے نتیجے میں یہ خود کفر اور گمراہی کے گڑھے میں جا گرے۔

قول باری ہے (وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ، تورات میں ہم نے یہودیوں پر یہ حکم لکھ دیا تھا کہ جان کے بدلے جان، آنکھ کے بدلے آنکھ، ناک کے بدلے ناک) تا آخر آیت۔

یہاں یہ بتایا گیا کہ اللہ تعالیٰ نے تورات میں یہودیوں پر جان اور آیت میں مذکورہ اعضا کا قصاص لکھ دیا تھا۔ امام ابو یوسف نے ظاہر آیت سے جان کے سلسلے میں عورت اور مرد کے درمیان قصاص کے ایجاب پر استدلال کیا ہے۔

اس لیے کہ ارشاد باری ہے (اَلنَّفْسَ بِالنَّفْسِ) یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ امام ابو یوسف کا مسلک یہ تھا کہ ہم سے پہلے انبیاء علیہم السلام کی شریعتوں کا حکم جاری اور نافذ رہے گا یہاں تک کہ اس کی تنسیخ کا حکم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک یا نص قرآنی کے ذریعے وارد ہو جائے۔

آیت کے تسلسل میں قول باری (وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ) اس بات کی دلیل ہے کہ اس آیت کے نزول کے وقت یہ حکم ثابت اور جاری تھا۔ اس پر دو وجوہ سے دلالت ہو رہی ہے۔ ایک تو یہ کہ اس حکم کا منزل من اللہ ہونا ثابت ہو چکا ہے اور زمانے کے لحاظ سے اس میں کوئی فرق نہیں پڑتا اس لیے کہ نسخ وارد ہونے تک یہ ہر زمانے میں ثابت رہے گا۔

دوسری وجہ یہ کہ آیت زیر بحث کے نزول کے وقت ان پر ظلم اور فسق کی علامت اس لیے چسپاں ہو گئی کہ یہ لوگ اس وقت اللہ کے نازل کردہ قانون کے مطابق فیصلہ کرنے کا اصول چھوڑ

بیٹھے تھے وہ اس طرح کہ یا تو ان کی طرف سے اس قانون کا سرے سے انکار ہو گیا تھا اور یا اللہ تعالیٰ نے اس قانون کے تحت ان پر جو طریق کار واجب کر دیا تھا اس سے یہ ہٹ گئے تھے۔ یہ چیز تمام قسم کی جانوں کے قصاص کی مقتضی ہے جب تک اس کے نسخ یا تخصیص کی دلالت قائم نہ ہو جائے۔

قول باری (وَالْعَیْنَ بِالْعَیْنِ) کا مفہوم ہمارے اصحاب نے یہ لیا ہے کہ آنکھ میں اس طرح ضرب لگے کہ اس کی روشنی جاتی رہے یعنی مضروب بینائی سے محروم ہو جائے۔ ان کے نزدیک آیت کا یہ مفہوم نہیں ہے کہ آنکھ نکال لی جائے۔

پھر ہمارے اصحاب کے نزدیک آنکھ نکال لینے کے جرم کا کوئی قصاص نہیں ہے اس لیے کہ اس جیسی صورت میں قصاص لینا متعذر ہوتا ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ ہمیں یہ معلوم نہیں ہے کہ قصاص کے اندر آنکھ کس حد تک نکال لی جائے۔ اس کی مثال ایسی ہے کہ کوئی شخص کسی شخص کی ران یا بازو سے گوشت کا ٹکڑا کاٹ کر علیحدہ کر دے یا اس کی ران کا کوئی حصہ جدا کر دے تو اس صورت میں اس پر قصاص واجب نہیں ہوگا۔

ہمارے اصحاب کے نزدیک قصاص اس صورت میں لیا جائے گا جب آنکھ کی روشنی ضائع ہو چکی ہو اور آنکھ کی پتلی اپنی جگہ قائم ہو۔ قصاص کی صورت یہ ہوگی کہ ایک آنکھ میں پٹی باندھ دی جائے گی پھر آئینہ گرم کر کے اس آنکھ کے سامنے کر دیا جائے گا جس میں قصاص واجب ہے۔ گرم شیشہ اس آنکھ کو دکھایا جائے گا یہاں تک کہ اس کی روشنی ختم ہو جائے۔

قول باری (وَالْاَنْفَ بِالْاَنْفِ) کے متعلق ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر ناک جڑ سے کاٹ دی گئی ہو تو اس میں قصاص نہیں ہے اس لیے کہ یہ ہڈی ہوتی ہے جس میں پوری طرح قصاص لینا ممکن نہیں ہوتا جس طرح کوئی شخص کسی کا نصف بازو کاٹ دے یا جس طرح کوئی ٹانگ آدھی ران سے کاٹ دے تو ایسی صورتوں میں قصاص کے سقوط میں کوئی اختلاف نہیں ہے اس لیے کہ ان صورتوں میں مثل متعذر ہوتا ہے اس لیے کہ قصاص اخذ المثل (برابر کا بدلہ لینے) کا نام ہے۔ اگر قصاص میں اخذ المثل کا مفہوم نہیں پایا جائے گا تو وہ قصاص نہیں کہلائے گا۔

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ ناک کے سلسلے میں قصاص صرف اسی وقت واجب ہوتا ہے جب مارن یعنی ناک کا نرم حصہ قطع ہو جائے اور ناک کے بانسے (قصبۃ الانف) سے اتر جائے۔ امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ اگر پوری ناک کاٹ دی گئی ہو تو اس میں قصاص ہوگا۔ اسی طرح عضو تناسل اور زبان کا مسئلہ ہے۔

امام محمد کا قول ہے کہ اگر ناک، عضوِ تناسل یا زبان پوری کاٹ دی گئی ہو تو اس میں قصاص نہیں ہوگا
قول باری ہے (وَالْاُذُنَ بِالْاُذُنِ اور کان کے بدلے کان) یہ قول باری قصاص کے وجوب کا مقتضی ہے اگر کان پورا کاٹ دیا گیا ہو کیونکہ قصاص کے طور پر پورا کان کاٹ دینا ممکن ہے۔ اگر کان کا بعض حصہ کاٹ دیا گیا ہو تو ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اس میں قصاص واجب ہوگا بشرطیکہ اس کی مقدار معلوم کر کے اتنا ہی حصہ کاٹا جا سکتا ہو۔

قول باری (وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ اور دانت کے بدلے دانت) ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ دانت کے سوا کسی ہڈی میں قصاص نہیں لیا جاتا۔ اگر دانت اکھاڑ دیا گیا ہو یا اس کا ایک حصہ توڑ دیا گیا ہو تو اس میں قصاص ہوگا اس لیے کہ اس میں قصاص لینا ممکن ہوتا ہے۔ اگر پورا دانت اکھاڑ دیا گیا ہو تو قصاص میں پورا دانت اکھاڑ دیا جائے گا۔

جس طرح ہاتھ قصاص میں مفصل یعنی گٹے سے کاٹ دیا جاتا ہے۔ اگر دانت کا ایک حصہ توڑ دیا گیا ہو تو قصاص میں ریتی سے اتنا حصہ رگڑ دیا جائے گا اور اس طرح پورا قصاص لینا ممکن ہو جائے گا باقی ماندہ تمام ہڈیوں میں پورا قصاص لینا ممکن نہیں ہے اس لیے کہ اس صورت میں قصاص کی حد کا اندازہ نہیں لگایا جا سکتا۔

مذکورہ بالا اعضاء کے قصاص میں اللہ تعالیٰ نے نصاً جو حکم بیان کیا ہے وہ اس کا مقتضی ہے کہ ان اعضاء میں سے قصاص کے سلسلے میں بڑے چھوٹے عضو میں کوئی فرق نہیں ہوگا یعنی مثلاً چھوٹے کان کے قصاص میں بڑا کان کاٹ دیا جائے گا اور بڑے کان کے قصاص میں چھوٹا کان کاٹ دیا جائے گا۔
اسی طرح مذکورہ بالا دوسرے اعضاء کا بھی مسئلہ ہے بشرطیکہ جس عضو میں قصاص کیا جا رہا ہے وہ اس عضو کے بالمقابل ہو جسے نقصان پہنچایا گیا ہے کوئی اور عضو نہ ہو۔

قول باری ہے (وَالْجُرُوْحَ قِصَاصٌ اور تمام زخموں کے لیے برابر کا بدلہ) یعنی ان تمام زخموں میں قصاص کا ایجاب ہے جن میں برابر کا بدلہ ممکن ہو۔ اس میں یہ دلالت موجود ہے کہ جن زخموں میں برابر کا بدلہ لینا ممکن نہ ہو ان میں قصاص کی نفی ہے۔ اس لیے کہ قول باری (وَالْجُرُوْحَ قِصَاصٌ) برابر کا بدلہ لینے کا مقتضی ہے۔ اس لیے اگر برابر کا بدلہ نہیں ہوگا تو وہ قصاص نہیں ہوگا۔

اس سلسلے میں بہت سی چیزوں کے قصاص کے متعلق فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ مثلاً جان لینے سے کم درجے کے جرم میں مردوں اور عورتوں کے درمیان قصاص۔ اس پر ہم نے سورۂ بقرہ میں روشنی ڈالی ہے۔ اسی طرح آزاد اور غلاموں کے درمیان قصاص کا مسئلہ بھی مختلف فیہ ہے۔

قصاص کے متعلق فقہاء کے مابین اختلاف رائے کا ذکر

امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد، زفر، امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے دائیں عضو کے بدلے میں بایاں عضو نہیں کاٹا جائے گا یعنی دائیں آنکھ اور دائیں آنکھ اور دائیں بازو کا قصاص بائیں آنکھ اور بائیں بازو سے نہیں لیا جائے گا۔ اسی طرح دانت کا قصاص مجرم کے اسی جیسے دانت سے لیا جائے گا۔

قاضی ابن شبرمہ کا قول ہے کہ بائیں آنکھ کے قصاص میں دائیں آنکھ اور دائیں آنکھ کے قصاص میں بائیں آنکھ پھوڑ دی جائے گی۔ دونوں بازوؤں کا بھی یہی مسئلہ ہے۔ داڑھ کے دانت کا قصاص سامنے کے اوپر نیچے کے دو دانتوں اور سامنے کے اوپر نیچے کے دانتوں کا قصاص داڑھ کے دانت سے لیا جائے گا۔

حسن بن صالح کا قول ہے اگر کسی کے ہاتھ کی ایک انگلی کاٹ دی گئی ہو اور مجرم کے اس ہاتھ میں اس جیسی انگلی نہ ہو تو قصاص میں اس کی ساتھ والی انگلی کاٹ دی جائے گی۔ ایک کف دست کی انگلی کے قصاص میں دوسری ہتھیلی کی انگلی نہیں کاٹی جائے گی۔ اسی طرح اگر مجرم کا اس جیسا دانت نہ ہو جسے اس نے نقصان پہنچایا ہے تو اس کے ساتھ والے دانت سے قصاص لیا جائے گا خواہ وہ داڑھ کے دانت کیوں نہ ہوں۔

اگر مجرم نے بائیں آنکھ کو نقصان پہنچایا ہو اور اس کی اپنی بائیں آنکھ موجود نہ ہو تو اس کی جگہ اس کی دائیں آنکھ سے قصاص لیا جائے گا لیکن دائیں بازو کے قصاص میں بایاں بازو اور بائیں بازو کے قصاص میں دایاں بازو قطع نہیں کیا جائے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مجرم نے جس عضو کو نقصان پہنچایا ہے اگر اس کا اپنا وہ عضو موجود ہو تو اس صورت میں قصاص لینے والا اس عضو کے سوا

مجرم کے کسی اور عضو سے قصاص نہیں لے سکتا، اور نہ ہی اس عضو کو چھوڑ کر اس کے بالمقابل واقع کسی اور عضو کو قصاص کا نشانہ بنا سکتا ہے خواہ مجرم اور جرم کی زد میں آنے والا شخص (مجنی علیہ) اس امر پر رضامند کیوں نہ ہو جائیں۔

فقہاء کا یہ متفق علیہ قول اس پر دلالت کرتا ہے کہ قول باری (وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ) تا آخر آیت میں مجرم کے اس عضو سے قصاص لینا مراد ہے جو مجنی علیہ کے عضو کے بالمقابل ہو۔ اگر بات اس طرح ہے تو پھر اس عضو کے سوا کسی اور عضو سے قصاص لینا جائز نہیں ہوگا خواہ یہ عضو موجود ہو یا معدوم۔

آپ نہیں دیکھتے کہ جب ہاتھ کے قصاص کا حکم پیر تک پہنچا دینا اور ہاتھ کا قصاص پیر سے لینا جائز نہیں ہے تو اس عدم جواز کے حکم میں اس سے کوئی فرق نہیں پڑے گا کہ مجرم کا ہاتھ موجود ہے یا موجود نہیں۔ ہر صورت میں قصاص کے حکم کو پیر تک پہنچانا ممتنع ہوگا۔ نیز قصاص برابری کا بدلہ لینے کا نام ہے اور یہ اعضاء یعنی ہاتھ اور پیر وغیرہ ایک دوسرے کے مماثل نہیں ہیں اس لیے قصاص میں ان کا اعتبار کرنا جائز نہیں ہوگا۔

فقہاء کا اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مفلوج ہاتھ کے قصاص میں تندرست ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا البتہ تندرست ہاتھ کے قصاص میں مفلوج ہاتھ کاٹ دیا جائے گا وہ اس لیے کہ قول باری ہے (وَالْجُرُوْحَ قِصَاصٌ)۔

اس کے تحت اگر مفلوج ہاتھ کے قصاص میں تندرست ہاتھ کاٹ دیا جائے گا تو قصاص کی مقدار بڑھ جائے گی لیکن اگر تندرست ہاتھ کے قصاص میں مفلوج ہاتھ کاٹ دیا جائے گا تو قصاص کی مقدار کم رہے گی اور یہ اس وجہ سے جائز ہوگا کہ قصاص لینے والا اپنے حق سے کم پر رضامند ہو گیا ہے۔

ہڈی کے قصاص میں فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد اور زفر کا قول ہے کہ دانت کے سوا کسی ہڈی میں قصاص نہیں ہے۔ لیث بن سعد اور امام شافعی کا بھی یہی قول ہے۔ ان دونوں حضرات نے اس حکم سے دانت کو بھی مستثنیٰ نہیں کیا ہے۔ ابن القاسم نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ جسم کی تمام ہڈیوں میں قصاص کا حکم جاری ہوگا۔

جن ہڈیوں کو قصاص میں نہیں توڑا جا سکتا

البتہ وہ ہڈیاں اس حکم سے مستثنیٰ ہوں گی جو مجوف یعنی اندر سے کھوکھلی ہوں گی مثلاً ران کی ہڈی اور اس جیسی اور ہڈیاں۔ ان جیسی ہڈیوں میں قصاص کا حکم جاری نہیں ہوگا۔ کھوپڑی کی ہڈی کے زخم میں

قصاص نہیں لیا جائے گا اسی طرح اس ہڈی کا بھی قصاص نہیں لیا جائے گا جو زخم لگنے کی وجہ سے ٹوٹ کر اپنی جگہ چھوڑ جائے۔

دونوں بازوؤں، دونوں پنڈلیوں، دونوں قدم، دونوں ٹخنوں اور انگلیوں کو توڑنے کی صورت میں ان کا قصاص لیا جائے گا۔ اوزاعی کا قول ہے کہ دماغ کی جھلی کے زخم میں قصاص نہیں ہے۔
ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جب سر کی ہڈی میں قصاص کی نفی پر سب کا اتفاق ہے تو پھر تمام ہڈیوں کا بھی یہی حکم ہونا چاہیے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے (وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ) اور قصاص یعنی برابر کا بدلہ ہڈیوں میں ممکن نہیں ہے۔ حماد بن سلمہ نے عمرو بن دینار سے روایت کی ہے کہ ابن الزبیرؓ نے دماغ کی جھلی کے زخم کا قصاص لیا تو ان کے فعل کو ناپسند کیا گیا اور اس کی تردید کی گئی۔ یہ تو واضح ہے کہ تردید کرنے والے حضرات صحابہ کرام تھے۔

نیز اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ اگر کسی نے کسی کے کان میں اس طرح ضرب لگائی ہو کہ کان خشک ہو گیا ہو یعنی اس کی قوت سامعہ جاتی رہی ہو تو اس کے قصاص میں مجرم کے کان کو ضرب لگا کر بے کار نہیں کیا جائے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نوعیت کے جرم میں جرم کی مقدار کا اندازہ نہیں لگایا جا سکتا۔ جسم کی ہڈیوں کی بھی یہی کیفیت ہے۔ دانت کے سلسلے میں قصاص کے وجوب پر ہم گزشتہ سطور میں وضاحت کر آئے ہیں۔

قول باری ہے (فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهٖ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهٗ۔ پھر جو قصاص کا صدقہ کر دے تو وہ اس کے لیے کفارہ ہے) حضرت عبداللہ بن عمرؓ، حسن، قتادہ، ابراہیم نخعی (ایک روایت کے مطابق) اور شعبی (ایک روایت کے مطابق) کا قول ہے کہ مقتول کا ولی اور زخمی انسان جب اپنا قصاص معاف کر دیں گے تو یہ ان کے لیے کفارہ بن جائے گا۔

حضرت ابن عباسؓ، مجاہد، ابراہیم نخعی (ایک روایت کے مطابق) اور شعبی (ایک روایت کے مطابق) کا قول ہے کہ یہ مجرم کے لیے کفارہ بن جائے گا۔ ان حضرات نے قصاص معاف کر دینے کو بمنزلہ اس امر کے قرار دیا کہ گویا قصاص لینے والے نے اپنا حق وصول کر لیا اور مجرم نے گویا کوئی جرم نہیں کیا۔

تاہم یہ بات اس پر محمول ہوگی کہ مجرم نے اپنے جرم سے توبہ کر لی ہے اس لیے کہ مجرم کو اپنے جرم پر اصرار رہے گا تو اس بنا پر اللہ کے ہاں اس کی سزا بحالہ باقی رہے گی کہ اس نے ایک ایسے فعل کا ارتکاب کیا ہے جس کی اللہ کی طرف سے ممانعت تھی۔

پہلا قول درست ہے اس لیے کہ قول باری (فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ) اس سے ماقبل کے قول (فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ) کی طرف راجع ہے۔ اس لیے کفارہ اس کا ہوگا جس نے قصاص کا صدقہ کر دیا ہے اور پھر مفہوم یہ ہوگا کہ قصاص کا صدقہ کر دینا قصاص کے حق دار کے گناہوں کا کفارہ بن جائے گا۔

قول باری ہے (وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ الْإِنْجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ۔ ہمارا حکم تھا کہ اہل انجیل اس قانون کے مطابق فیصلہ کریں جو اللہ نے ان پر نازل کیا ہے) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس قول باری میں یہ دلالت موجود ہے کہ انبیاء سابقین کی شریعتوں میں سے جو باتیں منسوخ نہیں ہوئیں وہ بایں معنی ثابت ہیں کہ اب وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی لائی ہوئی شریعت کا حصہ بن گئی ہیں۔

اس لیے قول باری ہے (وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ الْإِنْجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ) اور یہ بات واضح ہے کہ اہل انجیل کو انجیل میں نازل کردہ احکام کی پیروی کے حکم سے صرف یہ مراد ہے کہ یہ لوگ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی کریں اس لیے کہ انجیل میں نازل کردہ احکام اب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی لائی ہوئی شریعت کا جز بن چکے ہیں۔

اس لیے کہ اگر یہ لوگ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مخالفت کرتے ہوئے اور آپ کی اتباع کیے بغیر انجیل پر عمل پیرا ہو بھی جاتے تو بھی کافر قرار دیے جاتے۔ اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ انھیں اُس شریعت کے احکام پر عمل پیرا ہونے کا بایں معنی پابند بنایا گیا ہے کہ وہ شریعت اب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی لائی ہوئی شریعت کی جز بن چکی ہے۔

قول باری ہے (وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ۔ پھر اے محمد! ہم نے تمھاری طرف یہ کتاب بھیجی جو حق لے کر آئی ہے اور الکتاب میں سے جو کچھ اس کے آگے موجود ہے اس کی تصدیق کرنے والی اور اس کی محافظ و نگہبان ہے)

حضرت ابن عباسؓ، مجاہد اور قتادہ کا قول ہے کہ مہیمن کے معنی امین کے ہیں۔ ایک قول ہے کہ یہ گواہ کے معنی میں ہے۔ ایک اور قول کے مطابق محافظ اور نگہبان کے معنوں میں ہے۔ نیز یہ قول بھی ہے کہ اس کے معنی موتمن کے ہیں یعنی جس پر بھروسہ کیا جائے۔ اس کے مطابق مفہوم یہ ہے کہ یہ کتاب سابقہ کتب آسمانی کی باتیں ہم تک نقل کرنے میں پوری طرح امین ہے۔

یعنی ان کتابوں میں اللہ نے جو کچھ نازل کیا تھا یہ کتاب بلا کم و کاست اور بلا کسی تحریف و تبدیل نیز بلا کسی حک و اضافہ کے وہ باتیں ہم تک نقل کرتی ہے۔ اس لیے کہ جو کسی چیز کا امین ہوتا ہے اس کے متعلق اس کے قول کی تصدیق کی جاتی ہے۔

شاہد یعنی گواہ کا بھی یہی مفہوم ہے۔ اس میں اس امر کی دلیل موجود ہے کہ جس شخص کو کسی چیز کا امین بنایا گیا ہو شلاً اس کے پاس کوئی چیز ودیعت رکھی گئی ہو یا اسے عاریت کے طور پر دی گئی ہو یا مضاربت وغیرہ کی کوئی صورت ہو تو اس کے بارے میں اس کا قول قابل قبول نہ ہوگا۔ اس لیے کہ جب اللہ تعالیٰ نے ان باتوں کی تصدیق کے وجوب کی خبر دی جو قرآن نے کتب سابقہ سے نقل کی ہیں تو اس بنا پر قرآن کو ان کتابوں کے امین کے نام سے موسوم کیا گیا۔

سورۂ بقرہ میں اللہ تعالیٰ نے بیان فرمایا ہے کہ جس شخص کو کسی چیز کا امین بنایا گیا ہو اس کے بارے میں اس کا قول قابل قبول ہوگا۔ چنانچہ ارشاد باری ہے (فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ۔ اگر تم میں سے کوئی شخص دوسرے پر بھروسہ کر کے اس کے ساتھ کوئی معاملہ کرے تو جس پر بھروسہ کیا گیا ہے اسے چاہیے کہ امانت ادا کر دے اور اللہ اپنے رب سے ڈرے)

نیز فرمایا (وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا اور اس میں کوئی کمی بیشی نہ کرے) جب اللہ تعالیٰ نے اسے امین قرار دیا تو اسے کمی بیشی نہ کرنے کی تلقین فرمائی۔ لفظ مہیمن کے مدلول کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ یہ کتاب یعنی قرآن مجید ہے۔

اس طرح آیت میں یہ بتایا گیا ہے کہ قرآن مجید کتب سابقہ کا مہیمن یعنی محافظ و نگہبان اور ان کے منزل من اللہ ہونے پر گواہ ہے۔ مجاہد کا قول ہے کہ اس سے مراد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس ہے۔

قول باری ہے (فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ۔ اللہ کے نازل کردہ قانون کے مطابق فیصلہ کرو) یہ آیت تخییر کے نسخ پر دلالت کرتی ہے جیسا کہ اس کا بیان پہلے گزر چکا ہے۔

قول باری ہے (وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ۔ اور ان کی خواہشات کی پیروی نہ کرو) یہ آیت ان لوگوں کے قول کے بطلان پر دلالت کرتی ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ اگر اہل کتاب سے حلف اٹھوانے کی ضرورت پیش آئے تو اس مقصد کے لیے انھیں ان کی عبادت گاہوں یعنی گرجوں وغیرہ میں لے جا کر یہ کام کیا جائے۔

بطلان کی وجہ یہ ہے کہ اس طرح اس غلط جگہ کی تعظیم کا پہلو پیدا ہوگا جو ان کی خواہشات کے عین مطابق ہوگا جبکہ اللہ تعالیٰ نے ان کی خواہشات کی پیروی سے روک دیا ہے۔ اسی طرح آیت ان لوگوں کے قول کے بطلان پر بھی دلالت کرتی ہے جو یہ کہتے ہیں کہ انھیں ان کے دین کی طرف لوٹا دیا

جائے۔ بطلان کی وجہ یہ ہے کہ اس طرح ان کی خواہشات کی پیروی کا پہلو پیدا ہوگا۔ نیز ان کے من گھڑت احکام کو ایک گونہ حیثیت مل جائے گی۔

ایک اور وجہ یہ ہے کہ اگر انہیں ان کے اہل دین کی طرف لوٹا دیا جائے گا تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ یہ ان کے متعلق اس قانون کے مطابق فیصلہ کریں جو صریحاً اللہ کے انکار پر مبنی ہے اس لیے کہ جس شرعی قانون کے مطابق وہ فیصلہ کریں گے وہ اگرچہ تورات اور انجیل کے مطابق کیوں نہ ہو، پھر بھی اس سے اللہ کا انکار لازم آئے گا اس لیے کہ یہ لوگ اس قانون کو ترک کر کے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کے اتباع کے من جانب اللہ پابند ہیں۔

قول باری ہے (لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا۔ تم میں سے ہر ایک کے لیے ایک شریعت اور راہ عمل مقرر کی) شرعہ اور شریعت دونوں ہم معنی الفاظ ہیں جن کے معنی پانی اور گھاٹ کی طرف جانے والے راستے کے ہیں جس پر زندگی کا انحصار ہے۔ اسی مناسبت سے ان امور کو شرعہ اور شریعت کا نام دیا گیا جن کے ذریعے صحیح جہت سے اللہ کی عبادت کی جاتی ہے۔ اس لیے کہ یہ امور اپنے عاملین کو ابدی نعمتوں والی حیات سرمدی تک پہنچنے کا ذریعہ بن جاتے ہیں۔

قول باری (مِنْهَاجًا) کے متعلق حضرت ابن عباسؓ، مجاہد، قتادہ اور ضحاک کا قول ہے کہ اس سے مراد سنت اور راستہ ہے۔ اگر راستہ واضح ہو تو کہا جاتا ہے "طریق نہج"۔ مجاہد کا قول ہے کہ قول باری (شِرْعَةً) سے قرآن مراد ہے اس لیے کہ یہ دنیا کے تمام انسانوں کے لیے کتاب ہدایت ہے۔

قتادہ اور دوسرے حضرات نے کہا ہے کہ اس سے مراد تورات اور انجیل کی شریعتیں ہیں نیز شریعت سے قرآن بھی مراد ہے۔ اس سے وہ لوگ استدلال کرتے ہیں جو ہم پر ما قبل کی شریعتوں کے لزوم کی نفی کرتے ہیں خواہ ان کا نسخ ثابت نہ بھی ہوا ہو۔ اس لیے کہ آیت میں یہ بتایا گیا ہے کہ ہر نبی کے ساتھ ایک شریعت اور منہاج بھیجا گیا ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت میں ان لوگوں کے قول پر کوئی دلیل نہیں ہے اس لیے حضرت موسیٰ علیہ السلام کی جو شریعت تھی وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت تک منسوخ نہیں ہوئی تو اس کے بعد اب وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت بن گئی جبکہ آپ کی بعثت سے پہلے یہ کسی اور نبی یعنی حضرت موسیٰ علیہ السلام کی شریعت تھی۔

اس لیے شریعتوں کے احکام کے اختلاف پر اس آیت میں کوئی دلالت نہیں ہے۔ نیز کوئی شخص

اس بات کے جواز میں اختلاف نہیں کرے گا کہ اللہ اور اس کے رسول کی اس طریقے اور شریعت کے تحت پیروی کی جائے جس میں گزشتہ انبیاء کی شریعتوں کے ساتھ مطابقت پائی جاتی ہو اس لیے قول باری (لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَّمِنْهَاجًا) اس بات کی نفی نہیں کرتا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کی بہت سے امور میں انبیائے سابقین کی لائی ہوئی شریعتوں کے ساتھ مطابقت پیدا ہو جائے۔

جب بات اس طرح ہے تو زیر بحث قول باری سے وہ امور مراد ہوں گے جو انبیائے سابقین کی لائی ہوئی شریعتوں کے جُز تھے لیکن اب منسوخ ہو چکے ہیں اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان امور میں ان شریعتوں کے پیروکار نہیں رہے۔ اس طرح آیت کا مفہوم یہ ہو گا کہ تم میں سے ہر امت کے لیے ایک شریعت ہے جو دوسری امت کی شریعت سے مختلف ہے۔

قول باری ہے (وَلَوْ شَآءَ اللّٰهُ لَجَعَلَكُمْ اُمَّةً وَّاحِدَةً اگر اللہ تعالیٰ چاہتا تو تم سب کو ایک ہی امت بنا دیتا) حسن کا قول ہے "تم سب کو حق پر قائم کر دیتا" یعنی تمام لوگوں کو حق بات کہنے پر مجبور کر دینا مشیت ایزدی کے عین مطابق تھا لیکن اگر ایسا ہو جاتا تو پھر لوگ ثواب کے مستحق نہ ہوتے۔

اس کی مثال یہ قول باری ہے (وَلَوْ شِئْنَا لَاٰتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدٰىهَا۔ اگر ہم چاہتے تو ہر نفس کو اس کی ہدایت عطا کر دیتے) دوسرے حضرات کا قول ہے کہ آیت کا مفہوم یہ ہے "اگر اللہ چاہتا تو تمام انسانوں کو انبیاء کی دعوت کے ذریعے ایک ہی شریعت پر اکٹھا کر دیتا"۔

قول باری (فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرٰتِ پس نیکیوں میں ایک دوسرے سے سبقت لے جانے کی کوشش کرو) اس کا مفہوم یہ ہے کہ ہمیں ان نیکیوں کی طرف ایک دوسرے سے سبقت لے جانے کا حکم دیا گیا ہے جو اللہ کی بندگی کے طور پر ہمارے لیے مقرر کی گئی ہیں تاکہ موت کی وجہ سے یہ نیکیاں ہم سے رہ نہ جائیں۔

یہ امر اس پر دلالت کرتا ہے کہ واجبات یعنی فرائض کی تقدیم انہیں مؤخر کرنے سے افضل ہے مثلاً رمضان کے روزوں کی ادائیگی، حج اور زکوٰۃ کی ادائیگی اور اسی طرح دوسرے تمام فرائض کی ادائیگی اس لیے کہ ان تمام امور کا شمار خیرات یعنی نیکیوں میں ہوتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ درج بالا وضاحت سے یہ دلالت حاصل ہوتی ہے کہ نماز کی اول وقت میں ادائیگی اسے تاخیر کر کے ادا کرنے سے افضل ہے اس لیے کہ یہ اول وقت میں ادا کی جانے والی نیکیوں میں شامل ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ نماز اول وقت میں ادا کی جانے والی نیکیوں میں سے نہیں ہے آیت وجوب کی مقتضی ہے اس لیے اس کا اطلاق ان صورتوں پر ہو گا جو واجب

اور لازم ہو چکی ہوں۔

اس میں یہ دلیل بھی موجود ہے کہ سفر میں روزہ رکھنا نہ رکھنے سے افضل ہے اس لیے کہ روزہ رکھنا خیرات یعنی نیکیوں میں داخل ہے اور اللہ تعالیٰ نے نیکیوں کی طرف سبقت کرنے کا حکم دیا ہے۔

قول باری (وَاَنِ احْکُمْ بَیْنَھُمْ بِمَا اَنْزَلَ اللّٰہُ۔ اور یہ کہ تم اللہ کے نازل کردہ قانون کے مطابق ان کے درمیان فیصلہ کرو) اس مقام پر تکرار کے طور پر نہیں وارد ہوا ہے۔ اس میں ماقبل آیت کا تکرار نہیں ہے اس لیے کہ یہ آیت اور ماقبل کی آیت دونوں کا نزول دو مختلف پس منظر میں ہوا ہے۔

پہلی آیت کا نزول رجم کے سلسلے میں ہوا ہے اور دوسری آیت کا نزول دیتوں میں یکسانیت کے سلسلے میں ہوا ہے جب بنو نضیر اور بنو قریظہ اس بارے میں اپنے تنازعہ کا فیصلہ کرانے کے لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے تھے۔

قول باری ہے (وَاحْذَرْھُمْ اَنْ یَّفْتِنُوْکَ عَنْ بَعْضِ مَا اَنْزَلَ اللّٰہُ اِلَیْکَ۔ ہوشیار رہو کہ یہ لوگ تم کو فتنہ میں ڈال کر اس ہدایت سے ذرہ برابر بھی منحرف نہ کرنے پائیں جو خدا نے تمھاری طرف نازل کی ہے)

حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ یہ لوگ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو فتنہ میں ڈال کر اللہ کے نازل کردہ قانون سے ہٹا کر ان احکام کی طرف لے جانا چاہتے تھے جو ان کی خواہشات کے عین مطابق تھے۔ فتنہ میں ڈالنے کی صورت یہ تھی کہ یہ لوگ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اسلام میں داخل ہونے کی اپنی رغبت کا اظہار کرتے اور اس طریقے سے آپ سے من مانے فیصلے کرانے کی کوشش کرتے۔

دوسرے حضرات کا قول ہے کہ اس سے مراد تورات کے احکام کے متعلق کذب بیانی ہے جبکہ ان احکام کا تعلق تورات کے ساتھ سرے سے نہیں تھا۔ اس طرح کذب بیانی کر کے وہ لوگ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو راہ ہدایت سے ہٹانے کی کوشش کرتے۔ اللہ تعالیٰ نے اس آیت کے ذریعے یہ حقیقت واضح کر دی۔

قول باری ہے (فَاِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمْ اَنَّمَا یُرِیْدُ اللّٰہُ اَنْ یُّصِیْبَھُمْ بِبَعْضِ ذُنُوْبِھِمْ پھر اگر یہ اس سے منہ موڑیں تو جان لو کہ اللہ نے ان کے بعض گناہوں کی پاداش میں ان کو مبتلائے مصیبت

کرنے کا ارادہ کر ہی لیا ہے۔

یہاں بعض کا ذکر کر کے جمیع یعنی سارا مراد لیا گیا ہے جس طرح عموم کا لفظ ذکر کر کے اس سے خصوص مراد لیا جاتا ہے یا جس طرح فرمایا (یَآاَیُّھَا النَّبِیُّ اے نبی!) اور اس سے تمام اہل اسلام مراد لیے گئے اس کی دلیل ہے کہ آیت کا اگلا لفظ (اِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ جب تم اپنی بیویوں کو طلاق دو)

اس سے مراد انھیں یہ بتانا ہے کہ اپنے بعض گناہوں کی بنا پر وہ جس سزا کے مستحق ہو گئے ہیں وہ بڑی سخت ہو گی اور ان کی ہلاکت کا باعث بنے گی۔ اور ایک قول ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ ان کی سرکشی اور نافرمانی کی بنا پر فوری طور پر انھیں بعض عذاب میں مبتلا کر دیا جائے گا۔ حسن کا قول ہے کہ اس سے مراد وہ سزا ہے جو بنی نضیر کی جلا وطنی اور بنو قریظہ کے قتل کی صورت میں انھیں دی گئی۔

قول باری ہے (اَفَحُکْمَ الْجَاھِلِیَّۃِ یَبْغُوْنَ۔ تو پھر کیا جاہلیت کا فیصلہ چاہتے ہیں) اس کی دو طرح تفسیر کی گئی ہے۔ ایک تو یہ کہ اس میں یہود کو خطاب ہے اس لیے کہ ان کا طریق کار یہ تھا کہ جب کمزوروں پر کوئی فیصلہ واجب ہوتا تو اسے نافذ کر دیتے اور جب امیروں پر کسی فیصلے کا اطلاق ہوتا تو اسے نافذ کرنے سے پہلو تہی کر لیتے۔

آیت میں ان سے یہ کہا گیا کہ تم اہل کتاب ہونے کے باوجود بت پرستوں کا فیصلہ چاہتے ہو۔ ایک قول ہے کہ اس سے ہر وہ شخص مراد ہے جو اللہ کے فیصلے سے نکل کر جاہلیت کے فیصلے کا خواہشمند ہوتا ہے اور یہ بات اس کے ان اقدامات پر مشتمل ہو گی جو وہ جہالت اور بے علمی کے طور پر اٹھاتا ہے۔

قول باری ہے (وَمَنْ اَحْسَنُ مِنَ اللّٰہِ حُکْمًا لِّقَوْمٍ یُّوْقِنُوْنَ حالانکہ جو لوگ اللہ پر یقین رکھتے ہیں ان کے نزدیک اللہ سے بہتر فیصلہ کرنے والا کوئی نہیں ہے) آیت میں یہ بتایا گیا کہ اللہ کے فیصلے حق و انصاف پر مبنی ہوتے ہیں اور ان میں جانبداری نہیں ہوتی۔

یہ بھی کہنا درست ہے کہ ایک فیصلہ بہ نسبت دوسرے فیصلے کے افضل اور احسن ہوتا ہے جس طرح کسی کو منصوص طریقے سے دو فیصلوں کے درمیان اختیار دے دیا جائے اور یہ معلوم ہو کہ ان میں سے ایک فیصلہ دوسرے سے افضل ہے تو جو افضل ہو گا وہ احسن ہو گا۔

اسی طرح ایک مجتہد کبھی ایسا حکم لگاتا ہے جس کی بہ نسبت دوسرا حکم اولیٰ ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ یا تو مجتہد میں کوتاہ نظری ہوتی ہے یا وہ ایسے شخص کی تقلید کر لیتا ہے جس سے خود اس حکم میں کوتاہی سرزد ہو چکی ہو۔

یہود و نصاریٰ سے دوستی کی ممانعت

قول باری ہے (یَاۤ اَیُّھَا الَّذِیۡنَ اٰمَنُوۡا لَا تَتَّخِذُوا الۡیَھُوۡدَ وَ النَّصٰرٰۤی اَوۡلِیَآءَ بَعۡضُھُمۡ اَوۡلِیَآءُ بَعۡضٍ۔ اے ایمان والو! یہودیوں اور عیسائیوں کو اپنا رفیق نہ بناؤ، یہ آپس ہی میں ایک دوسرے کے رفیق ہیں)

عکرمہ سے مروی ہے کہ آیت کا نزول ابولبابہ بن عبدالمنذر کے بارے میں ہوا ہے، یہ بنو قریظہ کے پاس پہنچ گئے اور ان سے خیر خواہی کا اظہار کرتے ہوئے گلے پر ہاتھ رکھ کر انھیں اشارے سے اطلاع دے دی کہ ان کے متعلق ذبح یعنی قتل کا فیصلہ ہو چکا ہے۔

سدی کا قول ہے کہ جب جنگ احد کے بعد کافروں کے عارضی غلبے کی بنا پر کچھ لوگوں پر خوف طاری ہو گیا اور وہ مشرکین سے ڈر گئے یہاں تک کہ ایک شخص کے منہ سے یہ نکلا "میں یہودیوں کے ساتھ موالات یعنی دوستی کا معاہدہ کر لوں گا" ایک اور کی زبان سے یہ نکلا۔ میں عیسائیوں کے ساتھ دوستی گانٹھ لوں گا" تو اس موقعہ پر مسلمانوں کی تنبیہ کی خاطر اس آیت کا نزول ہوا۔

عطیہ بن سعد کا قول ہے کہ آیت کا نزول حضرت عبادہ بن الصامتؓ اور رئیس المنافقین عبداللہ بن ابی بن سلول کے بارے میں ہوا۔ حضرت عبادہؓ تو یہودیوں کی موالات سے دست بردار ہو گئے لیکن عبداللہ بن ابی اس پر ڈٹا رہا اور کہتا تھا "مجھے زمانے کی گردشوں کا خطرہ ہے"۔

ولی مددگار کو کہتے ہیں۔ اس لیے کہ وہ اپنے رفیق کے ساتھ اس کی مدد کے ذریعے رابطہ رکھتا ہے۔ نابالغ کے سرپرست کو بھی ولی کہتے ہیں اس لیے کہ وہ اس نابالغ کی طرف سے احتیاط اور ہوشمندی کے ساتھ تمام تصرفات کرنے کا ذمہ دار ہوتا ہے۔ عورت کے ولی اس کے عصبات ہوتے ہیں اس لیے کہ یہی رشتہ دار اس کے نکاح کے انتظام و انصرام کے نگران اور ذمہ دار ہوتے ہیں۔

اس آیت میں یہ دلالت موجود ہے کہ کافر کسی طرح بھی مسلمان کا ولی نہیں بن سکتا نہ تو تصرفات کے لحاظ سے اور نہ ہی مدد اور نصرت کے لحاظ سے بلکہ آیت کافروں سے برأت اور دست برداری نیز ان کے لیے عداوت رکھنے کے وجوب پر دلالت کرتی ہے۔ اس لیے کہ ولایت عداوت کی ضد ہوتی ہے۔

جب اللہ تعالیٰ نے ہمیں یہودیوں اور عیسائیوں کے کفر کی بنا پر ان سے دوستی نہ کرنے یعنی دشمنی رکھنے کا حکم دیا تو دوسرے کفار بھی انہی کی طرح ہوں گے۔ نیز آیت اس پر بھی دلالت کرتی ہے کہ

کفر ایک ہی ملت ہے اس لیے کہ قول باری ہے (بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ)۔

نیز اس امر پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ ایک یہودی کو ان حالتوں میں ایک نصرانی پر ولایت کا استحقاق ہوتا ہے جن میں اس کی ولایت اور سرپرستی میں کسی یہودی کے ہونے کی صورت میں اسے یہ حق حاصل ہو جاتا۔ مثلاً یہ کہ وہ نصرانی نابالغ یا دیوانہ ہو۔ نکاح کے سلسلے میں یہودی اور نصرانی کے درمیان ولایت کا حکم بھی اسی طرح ہے۔

چونکہ آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ یہ لوگ آپس ہی میں ایک دوسرے کے رفیق اور ولی ہیں اس لیے ان کے درمیان توارث کے ایجاب پر دلالت ہو رہی ہے۔

علاوہ ازیں ہم نے یہ بیان کر دیا ہے کہ کفر ایک ہی ملت ہے خواہ ان کے مذاہب اور راستے ایک دوسرے سے مختلف کیوں نہ ہوں۔ ان کی آپس میں شادی بیاہ کے جواز پر بھی دلالت ہو رہی ہے۔ ایک عیسائی مرد ایک یہودی عورت سے اور ایک یہودی مرد ایک عیسائی عورت سے نکاح کر سکتا ہے۔

ہماری یہ بات ان احکام سے تعلق رکھتی ہے جو ان کے درمیان جاری اور نافذ ہوتے ہیں۔ لیکن ان کے اور مسلمانوں کے درمیان اس بات کا جہاں تک تعلق ہے تو شادی بیاہ اور ذبیحہ کی حلت کے جواز کے لحاظ سے کتابی اور غیر کتابی کے حکم میں فرق ہوتا ہے۔

قول باری ہے (وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ اور اگر تم میں سے کوئی ان کو اپنا رفیق بناتا ہے تو اس کا شمار بھی پھر انہی میں سے ہے) یہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ ان کے ہاتھ کے ذبح کیے ہوئے جانوروں کے گوشت کی حلت اور ان کی عورتوں سے نکاح کے جواز کے لحاظ سے بنی تغلب کے نصاریٰ کا حکم وہی ہے جو بنی اسرائیل کے نصاریٰ کا ہے۔

حضرت ابن عباسؓ اور حسن سے یہی مروی ہے۔ قول باری (مِنْكُمْ) سے مشرکین عرب مراد لینا درست ہے اس لیے کہ اگر اس سے مسلمان مراد لیے جاتے تو وہ کفار سے دوستی کی بنا پر مرتد ہو جاتے جبکہ یہودیت اور نصرانیت کی طرف ارتداد اختیار کرنے والا شخص ان کے کسی بھی حکم کے لحاظ سے ان میں سے نہیں ہوتا۔

آپ نہیں دیکھتے تھے کہ ایسے شخص کا ذبیحہ نہیں کھایا جاتا اور اگر عورت ہو تو اس کے ساتھ نکاح جائز نہیں ہوتا۔ نہ وہ ان کا وارث ہوتا ہے اور نہ ہی وہ لوگ اس کے وارث ہوتے ہیں۔ اس شخص کے اور ان لوگوں کے مابین ولایت کے حقوق میں سے کوئی بھی حق ثابت نہیں ہوتا۔

بعض لوگوں کا یہ خیال ہے کہ قول باری (وَمَنْ یَتَوَلَّهُمْ مِنْکُمْ فَاِنَّهٗ مِنْهُمْ) اس پر دلالت کرتا ہے کہ ایک مسلمان ایک مرتد کا وارث نہیں ہوسکتا اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ خبر دی ہے کہ مرتد ان لوگوں میں سے ہے جو یہود و نصاریٰ سے دوستی گانٹھتے ہیں۔ یہ بات واضح ہے کہ ایک مسلمان کسی یہودی یا نصرانی کا وارث نہیں ہوتا اسی طرح وہ مرتد کا بھی وارث نہیں ہوسکتا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جس بات کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے اس پر اس قول باری کی کوئی دلالت نہیں ہے۔ اس لیے کہ اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ یہودیت کی طرف ارتداد اختیار کرنے والا یہودی نہیں بنتا اسی طرح نصرانیت کی طرف ارتداد اختیار کرنے والا نصرانی نہیں بنتا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ ایسے شخص کا ذبیحہ حلال نہیں ہوتا اور عورت ہونے کی صورت میں اس کے ساتھ نکاح جائز نہیں ہوتا۔ نیز یہ کہ ایسا شخص نہ کسی یہودی کا وارث ہوتا ہے اور نہ یہودی اس کا وارث بنتا ہے۔ جس طرح یہ قول باری اس شخص کے اور ایک یہودی یا نصرانی کے درمیان توارث کے ایجاب پر دلالت نہیں کرتا اسی طرح یہ اس پر بھی دلالت نہیں کرتا کہ مسلمان اس کا وارث نہیں بن سکتا۔

اس قول باری کو دو باتوں میں سے ایک پر محمول کیا جائے گا۔ اگر اس میں کفار عرب کو خطاب ہے تو اس کی اس امر پر دلالت ہوگی کہ عرب کے بت پرست اگر یہودی یا عیسائی بن جائیں تو ان سے مناکحت اور ان کے ہاتھ سے ذبح ہونے والے جانوروں کے گوشت کی حلت کے جواز نیز جزیہ لے کر انھیں کفر پر برقرار رکھنے کے لحاظ سے ان کا حکم بھی وہی ہوگا جو یہود و نصاریٰ کا حکم ہے۔

اگر آیت میں مسلمانوں کو خطاب ہے تو پھر اس صورت میں آیت کے ذریعے یہ بتایا گیا ہے کہ ایسا شخص ان یہودیوں اور نصرانیوں سے موالات کی بنا پر ان جیسا کافر ہے۔ اس لیے میراث کے حکم پر اس قول باری میں کوئی دلالت نہیں ہوگی۔

اگر کوئی یہ کہے کہ جب خطاب کی ابتدا مسلمانوں سے ہوئی ہے جیسا کہ قول باری (یٰٓاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تَتَّخِذُوا الْیَهُوْدَ وَالنَّصٰرٰٓی اَوْلِیَآءَ) سے ظاہر ہے تو اب یہ احتمال باقی نہیں رہتا ہے کہ قول باری (وَمَنْ یَتَوَلَّهُمْ مِنْکُمْ فَاِنَّهٗ مِنْهُمْ) سے مشرکین عرب مراد لیے جائیں۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جب آیت کی ابتدا میں جو لوگ مخاطب بنائے گئے تھے وہ اس وقت کے اہل عرب تھے تو یہ جائز ہے کہ قول باری (وَمَنْ یَتَوَلَّهُمْ مِنْکُمْ) سے عرب کے لوگ مراد ہوں۔ پھر آیت سے یہ بات معلوم ہوجائے گی کہ عرب کے مشرکین جب مذہب کے ذریعے اور ملت کی طرف انتساب کے واسطے سے یہود و نصاریٰ کے ساتھ موالات کرلیں گے تو وہ بھی ان کے حکم

میں ہو جائیں گے خواہ وہ ان کے دین کے تمام احکام کی پیروی نہ بھی کریں۔

بعض لوگ تو اس بات کے بھی قائل ہیں کہ ملت اسلام سے تعلق رکھنے والا کوئی شخص اگر کسی ایسے مذہب کا معتقد ہو جائے جس کے پیروکاروں کی کفر کی طرف نسبت واجب قرار پاتی ہو تو اس شخص پر کفر کی طرف نسبت کا حکم اس کا ذبیحہ کھانے اور اس قسم کی عورت سے نکاح کرنے میں مانع نہیں ہوگا۔

بشرطیکہ ایسے لوگ ملت اسلام کی طرف اپنا انتساب کرتے ہوں۔ خواہ فاسد مذہب پر اعتقاد کی وجہ سے یہ عقیدے کے لحاظ سے کافر ہی کیوں نہ قرار پائیں، اس جواز کی وجہ یہ ہے کہ ایسے لوگ فی الجملہ اہل اسلام کے ساتھ موالات کرتے اور قرآن کے حکم کی طرف اپنا انتساب رکھتے ہیں۔

جس طرح ایک شخص جب یہودیت یا نصرانیت اختیار کر لیتا ہے تو اس کا حکم وہی ہوتا ہے جو یہودیوں اور نصرانیوں کا ہے۔ خواہ ایسا شخص ان کی شریعتوں کی پوری پابندی نہ بھی کرتا ہو۔ اس جواز کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ) ابوالحسن کرخی بھی اس مسلک کے حامیوں میں سے تھے۔

قول باری ہے (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ ۔ اے ایمان لانے والو! اگر تم میں سے کوئی اپنے دین سے پھرتا ہے (تو پھر جائے) اللہ اور بہت سے لوگ پیدا کر دے گا جو اللہ کو محبوب ہوں گے اور اللہ ان کو محبوب ہوگا)

حسن، قتادہ، ضحاک اور ابن جریج کا قول ہے آیت کا نزول حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ اور آپ کے مرتدین کی سرکوبی کرنے والوں کے بارے میں ہوا۔ سدی کا قول ہے کہ آیت حضرات انصار رضوان اللہ علیہم اجمعین کے بارے میں ہے۔ مجاہد کا قول ہے کہ یہ اہل یمن کے متعلق ہے۔

شعبہ نے سماک بن حرب سے اور انھوں نے عیاض الاشعری سے روایت کی ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابو موسیٰ کی طرف کسی چیز کے ساتھ اشارہ کرتے ہوئے فرمایا (هُمْ قَوْمُ هٰذَا وہ لوگ اس شخص کی قوم ہیں)

اس آیت میں خلفائے راشدین کی دلالت موجود ہے

آیت میں حضرات خلفائے راشدین، حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ کی خلافت و امامت کی صحت پر دلالت موجود ہے وہ اس طرح کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے

بعد عرب کے جو لوگ مرتد ہو گئے تھے ان کے خلاف حضرت ابو بکرؓ اور مذکورہ بالا حضرات نبرد آزما ہوئے تھے ان کے متعلق اللہ نے خبر دی کہ اللہ ان کو محبوب ہے اور یہ اللہ کو محبوب ہیں نیز یہ لوگ اللہ کی راہ میں جہاد کرنے اور کسی ملامت کرنے والے کی ملامت سے خوف نہیں کھاتے اور نہ ہی اس کی پروا کرتے ہیں۔

یہ بات تو واضح ہے کہ جس شخص کی یہ صفات ہوں وہ اللہ کا دوست ہوگا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد مرتدین کے خلاف صف آرا ہونے والوں میں یہ حضرات اور ان کے رفقاء تھے۔ کسی کے لیے یہ گنجائش نہیں ہے آیت کو ان عربوں پر محمول کرے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد مرتد نہیں ہوئے تھے، نہ ہی یہ گنجائش ہے کہ ان ائمہ کے سوا کسی اور کو آیت کا مصداق ٹھہرایا جائے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے آیت میں مذکور مرتدین سے نبرد آزما ہونے کے لیے ان لوگوں کے سوا اور کوئی قوم پیدا نہیں کی جنھوں نے حضرت ابو بکرؓ کے ساتھ مل کر ان کا مقابلہ کیا تھا۔

حضرت ابو بکرؓ کی امامت کی صحت کی دلالت کرنے میں زیر بحث قول باری کی نظیر یہ قول باری ہے (قُلْ لِّلْمُخَلَّفِیْنَ مِنَ الْاَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ اِلٰی قَوْمٍ اُولِیْ بَاْسٍ شَدِیْدٍ تُقَاتِلُوْنَهُمْ اَوْ یُسْلِمُوْنَ فَاِنْ تُطِیْعُوْا یُؤْتِكُمُ اللّٰهُ اَجْرًا حَسَنًا۔ آپ ان پیچھے رہ جانے والے دیہاتیوں سے کہہ دیجیے کہ عنقریب تم ایسے لوگوں کی طرف بلائے جاؤ گے جو سخت لڑنے والے ہوں گے یا تو ان سے لڑتے رہو یا وہ مطیع اسلام ہو جائیں۔ سو اگر تم اس وقت اطاعت کرو گے تو اللہ تمھیں نیک عوض دے گا) اس لیے کہ حضرت ابو بکرؓ مرتدین سے قتال کی دعوت دینے والے تھے اور اللہ تعالیٰ نے لوگوں پر آپ کی اطاعت کے وجوب کی خبر دی۔

چنانچہ ارشاد ہوا (فَاِنْ تُطِیْعُوْا یُؤْتِكُمُ اللّٰهُ اَجْرًا حَسَنًا) نیز فرمایا (وَاِنْ تَتَوَلَّوْا كَمَا تَوَلَّیْتُمْ مِّنْ قَبْلُ یُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا اَلِیْمًا۔ اور اگر روگردانی کرو گے جیسا کہ اس سے قبل روگردانی کر چکے ہو تو وہ تمھیں دردناک عذاب کی سزا دے گا)۔

اگر کوئی یہ کہے کہ عین ممکن ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں اس کی دعوت دی ہو تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ارشاد باری ہے (قُلْ لَّنْ تَخْرُجُوْا مَعِیَ اَبَدًا وَّلَنْ تُقَاتِلُوْا مَعِیَ عَدُوًّا)۔

آپ کہہ دیجیے کہ تم ہرگز میرے ساتھ نہیں نکلو گے اور کبھی بھی میرے ساتھ مل کر کسی دشمن کا مقابلہ نہیں کرو گے) اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ یہ لوگ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ کبھی نہیں نکلیں گے اور نہ ہی کسی دشمن کا مقابلہ کریں گے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ ہو سکتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے لوگوں کو مرتدین کے خلاف قتال کی دعوت دی ہو تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر یہ بات ہے تو پھر آیت کی دلیل کی بنا پر حضرت عمرؓ کی امامت درست ہو گئی اور جب حضرت عمرؓ کی امامت درست ہو گئی تو حضرت ابو بکرؓ کی امامت بھی درست ہو گی اس لیے کہ حضرت عمرؓ کو خلیفہ مقرر کرنے والے حضرت ابو بکرؓ ہی تھے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ ہو سکتا ہے کہ حضرت علیؓ نے لوگوں کو مرتدین کے خلاف صف آرا ہونے کی دعوت دی ہو تو اس کے جواب میں کہا جائے گا ارشاد باری ہے (تُقَاتِلُوْنَهُمْ اَوْ يُسْلِمُوْنَ) حضرت علی رضی اللہ عنہ نے باغیوں سے جنگ کی تھی اور اہل کتاب سے اس بنیاد پر قتال کیا تھا کہ وہ یا تو مسلمان ہو جائیں یا پھر جزیہ دینے پر رضامند ہو جائیں۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد حضرت ابو بکرؓ کے سوا کسی نے اس بنیاد پر جنگ نہیں کی تھی کہ یہ لوگ مسلمان ہو جائیں اس لیے آیت آپ کی امامت کی صحت پر دلالت کر رہی ہے۔

نماز میں عمل قلیل کا بیان

قول باری ہے (اِنَّمَا وَلِیُّکُمُ اللّٰہُ وَرَسُوْلُہٗ وَالَّذِیْنَ اٰمَنُوا الَّذِیْنَ یُقِیْمُوْنَ الصَّلٰوۃَ وَیُؤْتُوْنَ الزَّکٰوۃَ وَھُمْ رٰکِعُوْنَ، تمہارا رفیق تو اللہ ہے اور اس کا رسول اور وہ اہل ایمان ہیں جو نماز قائم کرتے ہیں، زکواۃ ادا کرتے اور رکوع کرتے ہیں)۔

مجاہد، سدی، ابو جعفر اور عتبہ بن ابی الحکم سے مروی ہے کہ آیت کا نزول حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بارے میں ہوا۔ جب آپ نے رکوع کی حالت میں اپنی انگوٹھی خیرات کر دی تھی۔ حسن سے مروی ہے کہ یہ آیت تمام مسلمانوں کی توصیف میں نازل ہوئی ہے اس لیے کہ قول باری (اَلَّذِیْنَ یُقِیْمُوْنَ الصَّلٰوۃَ وَیُؤْتُوْنَ الزَّکٰوۃَ وَھُمْ رٰکِعُوْنَ) پوری جماعت کی صفت میں ہے فرد واحد کی صفت میں نہیں ہے۔

قول باری (وَھُمْ رٰکِعُوْنَ) کی تفسیر میں اختلاف رائے ہے ایک قول یہ ہے کہ یہ حضرات آیت کے نزول کے وقت رکوع کی حالت میں تھے۔ ان میں سے کچھ نے اپنی نماز مکمل کر لی تھی اور کچھ رکوع کی حالت میں تھے۔

دوسرے حضرات کا قول ہے کہ اس فقرے کا مفہوم یہ ہے کہ رکوع کرنا ان سب حضرات یعنی صحابہ کرام کی حالت اور کیفیت تھی۔ نماز کے ارکان میں سے صرف رکوع کا ذکر ہوا۔ تاکہ رکوع کے شرف اور عظمت کا اظہار ہو جائے۔ کچھ دوسرے حضرات کا قول ہے کہ اس فقرے کا مفہوم یہ ہے کہ لوگ نوافل ادا کرتے ہیں جس طرح کہا جاتا ہے ”فلان یرکع“ (فلاں شخص رکوع کرتا یعنی نوافل ادا کرتا ہے)

اگر رکوع کی حالت میں صدقہ کر دینا مراد ہے تو پھر اس امر پر اس کی دلالت ہو گی کہ نماز میں عمل قلیل کی اباحت ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی نماز کے اندر عمل قلیل کی اباحت کی روایات منقول ہیں ایک روایت ہے کہ آپ نے نماز کے اندر اپنے جوتے اتار دیئے تھے ایک میں ہے کہ آپ نے اپنی

داڑھی پر دستِ مبارک پھیرا تھا۔ نیز نماز کی حالت میں ہاتھ سے اشارہ بھی کیا تھا۔

حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بائیں جانب کھڑے ہو گئے تھے۔ آپ نے انہیں پیشانی کے بالوں سے پکڑ کر اپنی دائیں جانب کر لیا۔ ایک روایت کے مطابق حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو العاص بن الربیع کی چھوٹی بچی امامہ کو اٹھائے ہوئے نماز ادا کی، جب آپ سجدے میں جاتے تو اسے زمین پر بٹھا دیتے اور پھر جب سجدے سے سر اٹھاتے تو بچی کو پھر اٹھا لیتے۔

نماز کے اندر صدقہ کرنے کی اباحت پر آیت کی دلالت ظاہر ہے۔ اس لیے کہ اگر رکوع مراد ہے تو آیت کے مفہوم کی ترتیب کچھ یوں ہو گی "وہ لوگ جو رکوع کی حالت میں صدقہ کرتے ہیں" اس سے حالتِ رکوع میں صدقہ کرنے کی اباحت پر دلالت ہو جائے گی۔

اگر قولِ باری (وَھُمْ رَاکِعُوْنَ) سے "وَھُمْ یُصَلُّوْنَ" مراد ہو یعنی نماز پڑھنے کی حالت میں تو پھر پوری نماز کے اندر صدقہ کرنے کی اباحت پر دلالت ہو جائے گی۔ جو بھی معنی مراد لیے جائیں آیت بہر حال نماز کے اندر صدقہ کرنے کے جواز پر دلالت کرتی ہے۔

اگر کوئی شخص یہ کہے کہ آیت سے مراد یہ ہے کہ یہ لوگ صدقہ بھی کرتے اور نماز بھی پڑھتے ہیں یہاں نماز کے اندر صدقہ کا عمل مراد نہیں ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ ایک ساقط تاویل ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ قولِ باری (وَھُمْ رَاکِعُوْنَ) کے ذریعے اس حالت کی خبر دی گئی ہے جس میں صدقہ کا فعل وقوع پذیر ہوتا ہے۔

مثلاً آپ کہتے ہیں "تکلم فلان وھو قائم" یا "اعطی فلانا وھو قاعد" (فلاں شخص نے حالتِ قیام میں گفتگو کی یا فلاں نے فلاں شخص کو اس وقت کچھ دیا جبکہ وہ بیٹھا ہوا تھا) ان دونوں فقروں میں فعل کے وقوع پذیر ہونے کی حالت کو بیان کیا گیا ہے۔

نیز اگر معترض کی تاویل درست مان لی جائے تو اس سے تکرار لازم آئے گی اس لیے کہ خطاب کی ابتدا میں نماز کا ذکر ان الفاظ میں گذر چکا ہے (اَلَّذِیْنَ یُقِیْمُوْنَ الصَّلٰوۃَ) پھر اس صورت میں کلام کی ترتیب یوں ہو گی "وہ لوگ جو نماز قائم کرتے اور نماز پڑھتے ہیں۔"

اللہ کے کلام میں اس قسم کی ترکیب کی کوئی گنجائش نہیں ہے اس لیے ہماری بات ثابت ہو گئی کہ آیت میں رکوع کے اندر یا نماز کے اندر صدقہ کرنے کے عمل کی تعریف کی گئی ہے۔ قولِ باری (وَیُؤْتُوْنَ الزَّکٰوۃَ وَھُمْ رَاکِعُوْنَ) اس پر دلالت کرتا ہے کہ نفلی صدقے کو بھی زکوٰۃ کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ اس لیے کہ حضرت علیؓ نے نماز کے اندر اپنی انگوٹھی نفلی صدقے میں دی تھی۔

یہ آیت اس قول باری کی نظیر ہے (وَمَآ اٰتَيْتُمْ مِّنْ زَكٰوةٍ تُرِيْدُوْنَ وَجْهَ اللّٰهِ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُوْنَ) اور جو کچھ تم زکواۃ یعنی صدقہ میں اللہ کی خوشنودی حاصل کرنے کی غرض سے دو گے تو یہی لوگ وہ ہیں جو اپنے اجر کو کئی گناہ بڑھانے والے ہیں۔

اس لیے لفظ زکواۃ، فرض زکواۃ اور صدقہ دونوں کو شامل ہے۔ اس طرح زکواۃ کا اسم فرض اور نفل دونوں صورتوں کو اسی طرح شامل ہے جس طرح صدقہ کا اسم دونوں کو شامل ہے یا جس طرح صلوٰۃ کا اسم فرض اور نفل دونوں نمازوں کو شامل ہے۔

اذان کا بیان

قول باری ہے (وَاِذَا نَادَیْتُمْ اِلَی الصَّلٰوۃِ اتَّخَذُوْھَا ھُزُوًا وَّلَعِبًا ، اور جب تم نماز کے لیے منادی کرتے ہو تو وہ اس کا مذاق اڑاتے اور اس سے کھیلتے ہیں) یہ آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ نماز کے لیے اذان دی جائے جس کے ذریعے لوگوں کو نماز کے لیے بلایا جائے۔

اسی طرح یہ قول باری ہے (اِذَا نُوْدِیَ لِلصَّلٰوۃِ مِنْ یَّوْمِ الْجُمُعَۃِ فَاسْعَوْا اِلٰی ذِکْرِ اللّٰہِ وَذَرُوا الْبَیْعَ ، جب جمعہ کے دن نماز جمعہ کے لیے ندا دی جائے تو اللہ کی یاد کی طرف دوڑ پڑو اور خرید و فروخت چھوڑ دو)۔

عمرو بن مرہ نے عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ سے اور انہوں نے حضرت معاذؓ سے روایت کی ہے کہ لوگ نماز کے لیے ایک وقت پر اکٹھے ہو جاتے جس کا سب کو علم ہوتا۔ لوگ ایک دوسرے کو اس کی آمد سے آگاہ کرتے حتیٰ کہ ناقوس بجایا یا شاید ناقوس بجانے کی تیاری ہو چکی تھی کہ حضرت عبداللہ زیدؓ انصاری نے آکر اذان کا ذکر کیا، یہ سن حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ "رات مجھے بھی کوئی اذان سکھایا گیا تھا جس طرح اس نے انہیں یعنی حضرت عبداللہؓ کو اذان سکھائی تھی۔ لیکن عبداللہ اس بات کے ذکر میں مجھ سے سبقت لے گئے"۔

زہری نے سالم سے اور انہوں نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرام سے مسلمانوں کو نماز کے لیے اکٹھا کرنے کے طریقے کے بارے میں مشورہ کیا تھا، لوگوں نے ناقوس بجانے کی تجویز پیش کی لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس تجویز کو اس لیے ناپسند فرمایا کہ یہودی بھی ناقوس بجایا کرتے تھے۔

اس روایت میں حضرت عبداللہ بن زیدؓ انصاری کے واقعے کا ذکر ہے نیز یہ کہ حضرت عمرؓ نے بھی اس جیسا خواب دیکھا تھا اس طرح ہجرت سے پہلے اذان مسنون نہ ہونے کے متعلق کوئی اختلاف نہیں ہے۔ ہجرت کے بعد اذان مسنون ہوئی تھی۔

امام ابویوسف نے محمد بن بشر ہمدانی سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے محمد بن علی سے اذان کے متعلق دریافت کیا اور یہ پوچھا کہ اس کی ابتدار کیسے ہوئی تھی اور اس نے موجودہ صورت کیسے اختیار کی؟ انہوں نے جواب دیا کہ اذان کا معاملہ اس سے کہیں بڑھ کر ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب معراج پر تشریف لے گئے تو تمام انبیاء اکٹھے ہو گئے، پھر آسمان سے ایک فرشتہ اترا جو اس سے پہلے کبھی نہیں اترا تھا اس نے اس طریقے سے اذان دی جس طرح تم دیتے ہو اس نے تمھاری طرح اقامت بھی کہی پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انبیاء کرام کو نماز پڑھائی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ معراج کا واقعہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مکی زندگی میں پیش آیا تھا جبکہ آپ نے مدینہ میں آذان کے بغیر نماز پڑھی تھی اور صحابہ کرام سے لوگوں کو نماز کے لیے اکٹھا کرنے کے طریقے کے متعلق مشورہ لیا تھا۔ اگر اذان کی ابتدار ہجرت سے پہلے ہوتی تو آپ کو صحابہ کرام سے مشورہ لینے کی ضرورت پیش نہ آتی۔ دوسری طرف حضرت معاذؓ اور حضرت ابن عمرؓ نے اذان کی ابتدار کے متعلق جو کچھ بیان کیا تھا اس کا ہم نے درج بالا سطور میں ذکر کر دیا ہے۔

اذان ہر فرض نماز کے لیے مسنون ہے خواہ کوئی شخص یہ فرض نماز تنہا ادا کر رہا ہو یا جماعت کے ساتھ تاہم ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ مقیم شخص اگر تنہا نماز پڑھ رہا ہو تو اس کے لیے اذان کہے بغیر نماز جائز ہے اس لیے کہ مسجدوں میں ہونے والی اذانیں اس شخص کو نماز کی طرف بلانے کے لیے کافی ہوں گی اس لیے وہ ان پر اکتفا کر کے اذان دیئے بغیر نماز پڑھ لے گا۔ مسافر شخص اذان اور اقامت دونوں کہے گا۔ لیکن اگر صرف اقامت پر اکتفا کرے گا تو یہ بھی جائز ہو گا۔

البتہ اذان و اقامت کے بغیر اس کا نماز پڑھ لینا مکروہ ہو گا اس لیے کہ اس مقام پر کوئی اور اذان تو ہو گی نہیں جو اسے نماز کی طرف بلانے کا ذریعہ بن جائے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (من صلّٰی فی ارض باذان واقامۃ صلی خلفہ صف من الملائکۃ لا یری طرفاہ، جو شخص کسی سرزمین میں اذان و اقامت کے ساتھ نماز پڑھتا ہے تو اس کے پیچھے ملائکہ کی ایک پوری صف نماز ادا کرتی ہے وہ صف اس قدر طویل ہوتی ہے کہ اس کے دونوں کنارے نظر نہیں آتے ہیں۔

یہ حدیث اس پر دلالت کرتی ہے کہ تنہا نماز پڑھنے والے کے لیے اذان دینا سنت ہے۔ ایک اور روایت میں آپ نے فرمایا (اذا سافرتما فاذنا واقیما، جب تم دونوں سفر کرو تو نماز کے لیے اذان دو اور اقامت کہو) ہم نے اذان اور اقامت کی کیفیت اور اس بارے میں فقہار کے اختلاف رائے پر اس کتاب کے سوا دوسری کسی کتاب میں روشنی ڈالی ہے۔

قولِ باری ہے (یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِیْنَ اتَّخَذُوْا دِیْنَکُمْ ھُزُوًا وَّلَعِبًا مِّنَ الَّذِیْنَ اُوْتُوا الْکِتٰبَ مِنْ قَبْلِکُمْ وَالْکُفَّارَ اَوْلِیَآءَ، اے ایمان لانے والو! تمھارے پیش رو اہلِ کتاب میں جن لوگوں نے تمھارے دین کو مذاق اور تفریح کا سامان بنالیا ہے، انہیں اور دوسرے کافروں کو اپنا دوست اور رفیق نہ بناؤ)۔

آیت میں کافروں سے مدد لینے کی نہی ہے اس لیے اولیاء یعنی دوست اور رفیق وہ لوگ ہوتے ہیں جو مدد کرتے ہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ جب آپ نے احد کے معرکے پر نکلنے کا ارادہ کا ارادہ کیا تو یہودیوں کا ایک گروہ آکر کہنے لگا کہ ہم بھی آپ کے ساتھ جائیں گے۔ آپ نے انہیں جواب دیتے ہوئے فرمایا: "ہم کسی مشرک سے مدد نہیں لیتے"۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ منافقین کی ایک بڑی تعداد مشرکین سے نبرد آزما ہوتی تھی۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی ہے، انہیں ابومسلم نے، انہیں حجاج نے، انہیں حماد نے محمد بن اسحاق سے، انہوں نے زہری سے کہ کچھ یہودیوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جنگ میں حصہ لیا تھا آپ نے مالِ غنیمت میں سے مسلمانوں کے حصوں کی طرح انہیں بھی حصہ دیا تھا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بھی ایک روایت ہے جو ہمیں محمد بن بکر نے سنائی ہے۔ انہیں ابوداؤد نے، انہیں مسدد اور یحییٰ بن معین نے، انہیں یحییٰ نے مالک سے، انہوں نے فضل سے، انہوں نے عبداللہ بن نیار سے، انہوں نے عروہ سے اور انہوں نے حضرت عائشہ سے (یحییٰ بن معین کی روایت میں یہ الفاظ ہیں کہ ایک کافر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آگیا اور کہنے لگا کہ میں بھی آپ کے ساتھ مل کر دشمنوں کا مقابلہ کروں گا، آپ نے اسے واپس جانے کا کہہ دیا، اس کے بعد روایت کے الفاظ میں مسدد اور یحییٰ بن معین دونوں کا اتفاق ہے) کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (انا لا نستعین بمشرک، ہم کسی مشرک سے مدد نہیں لیتے)۔

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ مشرکین کے مقابلے کے لیے مشرکین سے مدد لینے میں کوئی حرج نہیں ہے بشرطیکہ کامیابی کے بعد اسلام کو غلبہ حاصل ہوجائے لیکن اگر صورت حال یہ ہو کہ فتحیابی کے بعد شرک کو غلبہ حاصل ہونے کا امکان ہو تو پھر مسلمانوں کو ان کے ساتھ مل کر قتال نہیں کرنا چاہیے۔

اصحاب سیر و مغازی نے کثرت سے یہ بات نقل کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ بعض اوقات یہودیوں کا کوئی نہ کوئی گروہ جنگ پر جایا کرتا تھا۔ اور بعض اوقات مشرکین کا گروہ بھی آپ کے ساتھ ہوتا تھا۔

رہ گئی وہ حدیث جس میں آپ نے فرمایا ہے (انا لا نستعین بمشرک) تو اس کی توجیہ یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ جنگ میں شرکت کا یہ خواہش مند ایسا شخص تھا جس پر آپ کو بھروسہ نہیں تھا اور آپ کو اس پر مشرکین کے لیے جاسوسی کرنے کا شبہ پیدا ہو گیا تھا۔ اسی بنا پر آپ نے اسے واپس بھیج دیا اور یہ فرمایا کہ (انا لا نستعین بمشرک) یعنی ہم ایسے مشرک سے مدد نہیں لیتے جس کی اس جیسی کیفیت ہو۔

قولِ باری ہے (لَوْلَا يَنْهَاهُمُ الرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ عَنْ قَوْلِهِمُ الْإِثْمَ وَ أَكْلِهِمُ السُّحْتَ) کیوں ان کے علماء اور مشائخ انہیں گناہ پر زبان کھولنے اور حرام کھانے سے نہیں روکتے)۔

ایک قول ہے کہ یہاں 'لولا' کا لفظ 'ھلا' کے معنوں میں ہے یہ ماضی اور مستقبل دونوں صیغوں پر داخل ہوتا ہے۔ اگر یہ مستقبل کے لیے ہو تو پھر امر کے معنوں میں ہوتا ہے جس طرح یہ قول ہے۔ 'لولا تفعل' (تم ایسا کیوں نہیں کرتے، یعنی ایسا کر لو) اس مقام پر یہ لفظ مستقبل کے لیے ہے۔ یعنی "ھلا ینھاھم" اور "لولا ینھاھم" کے معنوں میں ہے۔

اگر یہ لفظ ماضی کے لیے ہو تو اس سے توبیخ مراد ہوتی ہے یعنی پھر یہ جھڑکنے اور دھمکانے کے معنی ادا کرتا ہے۔ مثلاً یہ قولِ باری ہے (لَوْلَا جَاءُوا عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ، انہوں نے اپنی اس بات پر چار گواہ کیوں نہیں پیش کیے) نیز فرمایا (لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنْفُسِهِمْ خَيْرًا، جب تم نے یہ بات سنی تو کیوں نہ مسلمان مردوں اور مسلمان عورتوں نے اپنوں کے حق میں نیک گمان کیا)۔

ربانی کے بارے میں ایک قول ہے کہ یہ اس شخص کو کہا جاتا ہے جو رب کے دین کا عالم ہو اس کی نسبت رب کی طرف کر دی جاتی ہے جس طرح روحانی میں روح کی طرف نسبت ہے اور بحرانی میں بحر یعنی سمندر کی طرف نسبت ہے۔ حسن کا قول ہے کہ اہلِ انجیل کے علماء کو 'رَبَّانِيُّونَ' اور اہلِ تورات کے علماء کو احبار کہا جاتا ہے۔

حسن کے علاوہ دوسرے حضرات کا قول ہے کہ یہ سب یہود کے بارے میں ہے اس لیے کہ یہ ان یہود کے ذکر کے ساتھ متصل ہے۔ ہمیں ثعلب کے غلام ابو عمر نے ثعلب سے بیان کیا ہے کہ ربانی اس عالم کو کہتے ہیں جو عامل بھی ہو۔

آیت اس بات کی مقتضی ہے کہ منکر یعنی غلط بات کی تردید واجب ہے، اس سے روکنا اور

اسے دور کرنے کی کوشش کرنا ضروری ہے۔ اس لیے کہ آیت میں ان لوگوں کی مذمت کی گئی ہے جو ایسا نہیں کرتے۔

قولِ باری ہے (وَقَالَتِ الْیَهُودُ یَدُ اللّٰهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَیْدِیهِمْ ، یہودی کہتے ہیں کہ اللہ کے ہاتھ بندھے ہوئے ہیں ـــــ باندھے گئے ان کے ہاتھ) حضرت ابن عباس، قتادہ، اور ضحاک سے مروی ہے کہ ان یہودیوں نے اللہ تعالیٰ کی ذات کی بخل کی طرف نسبت کی ہے اور اس کی شان میں گستاخانہ کلمات کہے ہیں کہ (نعوذ باللہ) اس کی عطا اور بخشش کا منہ بند ہو گیا۔

جس طرح یہ قولِ باری ہے (وَلَا تَجْعَلْ یَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ، اور اپنا ہاتھ اپنی گردن سے بندھا ہوا نہ رکھو اور نہ ہی اسے پوری طرح پھیلا دو) حسن کا قول ہے کہ یہود نے یہ کہا تھا: "ہمیں سزا دینے سے اس کے ہاتھ بندھے ہوئے ہیں" لغت میں لفظ 'ید' کے کئی معنی آتے ہیں۔

ایک تو معروف ہاتھ ہے جو انسان کے اعضاء و جوارح میں سے ایک ہے۔ یہ لفظ نعمت اور احسان کے معنوں میں بھی آتا ہے۔ مثلاً آپ یہ کہیں" لفلان عندی ید اشکرہ علیہا "(فلاں کا مجھ پر احسان ہے جس کے لیے میں اس کا شکر گزار ہوں) ایک معنی قوت اور طاقت کے بھی ہیں۔ قولِ باری (أُولِی الْأَیْدِی) کی تفسیر کی گئی ہے کہ اس سے مراد "اولی القویٰ" (قوت و طاقت والے) ہیں۔

ان ہی معنوں میں شاعر کا یہ شعر ہے بھی ہے:-

تحملت من ذلفاء مالیس لی بہ ولا للجبال الراسیات یدان

میں نے ذلفاء یعنی چھوٹی اور ہموار ناک والی محبوبہ کی محبت میں اتنی تکلیفیں برداشت کی ہیں کہ مجھ جیسے انسان میں اور نہ ہی مضبوط پہاڑوں میں انہیں اٹھانے کی طاقت ہے۔

'یدٌ' کے ایک معنی ملکیت اور مالک ہونے کے بھی ہیں۔ قولِ باری (الَّذِی بِیَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ وہ شخص جس کے ہاتھ میں نکاح کی گرہ ہو) ان ہی معنوں میں ہے یعنی وہ شخص جو نکاح کی گرہ کا مالک ہو۔

ایک معنی کسی فعل کے ساتھ اختصاص کے بھی ہیں جس طرح یہ قولِ باری ہے (خَلَقْتُ بِیَدَیَّ میں نے اپنے ہاتھوں سے پیدا کیا) یعنی میں نے خود اس کی تخلیق کی۔ ایک معنی تصرف کے بھی ہیں جس طرح آپ کہیں" ھذہ الدار فی ید فلان "(یہ گھر فلاں کے ہاتھ میں ہے) یعنی وہ اس گھر میں اپنی رہائش یا کسی اور رہائش کی اجازت وغیرہ دے کر تصرف کرتا ہے۔

ایک قول ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تثنیہ کے صیغے کے ساتھ 'ید' کا ذکر فرمایا یعنی (بل یداہ) کہا تو اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ اس سے دو نعمتیں مراد ہیں ایک دنیا کی نعمت اور دوسری آخرت کی نعمت

دوسری وجہ یہ ہے کہ اس سے دو قوتیں مراد ہیں ایک اجر و ثواب دینے کی قوت اور دوسری سزا اور عذاب دینے کی قوت۔ یہ دراصل یہود کے اس قول کی تردید ہے کہ (نعوذ باللہ) اللہ تعالیٰ ہمیں سزا دینے کی قوت نہیں رکھتا۔

ایک قول یہ ہے کہ یہاں تثنیہ کا صیغہ نعمت کی صفت میں مبالغہ کے اظہار کے لیئے ہے جس طرح آپ کہتے ہیں" لبیك وسعدیك " قولِ باری (غُلَّتْ اَیْدِیْهِمْ) سے مراد یہ ہے کہ "جہنم میں ان کے ہاتھ باندھ دیئے گئے"۔ حسن سے یہی تفسیر مروی ہے۔

قولِ باری ہے (كُلَّمَا اَوْقَدُوْا نَارًا لِّلْحَرْبِ اَطْفَاَهَا اللّٰهُ، جب کبھی یہ جنگ کی آگ بھڑکاتے ہیں اللہ اس کو ٹھنڈا کر دیتا ہے) اس میں یہ بتایا گیا ہے کہ مسلمانوں کو ان یہودیوں پر غلبہ حاصل ہو جائے گا جن کا ذکر قولِ باری (وَقَالَتِ الْیَهُوْدُ یَدُ اللّٰهِ مَغْلُوْلَةٌ) میں گذر چکا ہے۔

اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی صحت پر دلالت موجود ہے۔ اس لیے کہ آپ نے غیب کی یہ بات بتائی تھی جبکہ یہودیوں کی اس وقت بڑی کثرت تھی اور ان کا طنطنہ اور جاہ و جلال بھی تھا۔ مدینہ منورہ کے اردگرد بسنے والے ایسے یہودی بھی تھے جو زمانہ جاہلیت میں ہونے والی جنگوں میں عربوں کا مقابلہ بھی کر چکے تھے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے اس آیت کے ذریعے ان پر مسلمانوں کے غلبہ کی خبر دی۔

چنانچہ اس خبر کے عین مطابق واقعات پیش آئے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بنو نضیر کو جلا وطن کر دیا اور بنو قریظہ کا صفایا کر دیا پھر آپ نے بزورِ شمشیر خیبر بھی فتح کر لیا اور تمام کے تمام یہود ذلیل و خوار ہو کر آپ کے سامنے سپر انداز ہو گئے حتیٰ کہ ان کا ایک گروہ بھی ایسا باقی نہیں رہا جس میں مسلمانوں سے پنجہ آزمائی کی سکت موجود ہو۔

آیت میں لفظ نار یعنی آگ کا ذکر ہے۔ یہ دراصل جنگ کی تیاری اور اس کے لیے ساز و سامان کی بہم رسانی سے عبارت ہے عربوں کا طریقہ تھا کہ ایسے موقعہ پر اسم نار کا اطلاق کیا کرتے تھے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی ان ہی معنوں میں ہے (انا بریٔ من کل مسلم مع مشرك، میں ہر اس مسلمان سے بری الذمہ ہوں جو مشرک کے ساتھ ہو) عرض کیا گیا یہ کیوں؟ تو آپ نے فرمایا (لا تتراءی ناراھما، ان دونوں کی جلائی ہوئی آگ ایک دوسرے کو نظر نہ آئے۔)

اس سے جنگ مراد ہے یعنی مشرکین کی جنگ شیطان کے لیے اور مسلمانوں کی جنگ اللہ کے لیے ہوتی ہے اس لیے مسلمان اور کافر اکٹھے نہیں ہو سکتے۔

ایک قول یہ ہے کہ نار کے اسم سے جنگ مراد لینے کی اصلیت یہ ہے کہ زمانہ جاہلیت میں کوئی

بڑا قبیلہ اگر دوسرے قبیلے سے پنجہ آزمائی کا ارادہ کرلیتا تو پہاڑوں کی چوٹیوں اور اونچے مقامات پر آگ روشن کر دیتا جسے دیکھ کر قبیلے کے تمام افراد یہ سمجھ جاتے کہ جنگ کی تیاری اور جنگی ساز و سامان کی بہم رسانی کا سگنل ہو گیا ہے۔ پھر وہ پوری طرح جنگ کے لیے تیار ہو جاتے۔

اس طرح نار کا اسم ان مواقع پر جنگی تیاری کا مفہوم ادا کرتا ہے۔ اس سلسلے میں ایک اور توجیہ بھی بیان کی گئی ہے وہ یہ کہ جب کچھ قبائل آپس میں اس بات کا معاہدہ کرنا چاہتے کہ وہ دشمن کے مقابلے میں ایک دوسرے کی مدد کریں گے اور دشمنوں سے قتال کرنے میں پوری سرگرمی دکھائیں گے تو وہ اس مقصد کے لیے ایک بڑا الاؤ روشن کرتے پھر اس کے قریب اکٹھے ہو کر قسمیں کھاتے اور کہتے کہ کسی نے اس معاہدے کے سلسلے میں اگر غداری کی یا جنگ میں پیٹھ دکھائی تو وہ آگ کے منافع سے محروم ہو جائے!

اعشیٰ کا ایک مصرعہ ہے۔

؎ واوقدت للحرب نارًا — میں نے جنگ کی آگ بھڑکائی

قولِ باری ہے (یَا اَیُّھَا الرَّسُوْلُ بَلِّغْ مَا اُنْزِلَ اِلَیْکَ مِنْ رَّبِّکَ، اے پیغمبر! جو کچھ تمہارے رب کی طرف سے تم پر نازل کیا گیا ہے وہ لوگوں تک پہنچا دو) آیت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ حکم دیا گیا ہے اللہ نے آپ کے ذریعے لوگوں کی طرف جو کتاب بھیجی ہے اور جو احکام نازل کیے ہیں آپ انہیں بے کم و کاست لوگوں تک پہنچا دیں اور کسی سے ڈر کر یا کسی کے ساتھ نرمی برتنے کی خاطر کوئی بات چھپا کر نہ رکھیں۔

اور یہ بتا دیا کہ اگر آپ نے ان میں سے کوئی بات لوگوں تک پہنچانے میں کوتاہی کی تو آپ کی حیثیت اس شخص کی طرح ہو گی جس نے گویا کوئی بات پہنچائی ہی نہیں چنانچہ ارشادِ باری ہے (وَاِنْ لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَہٗ، اگر تم نے ایسا نہ کیا تو اس کی پیغمبری کا حق ادا نہ کیا)۔

پھر آپ انبیاء کے درجے اور مرتبے کے مستحق نہیں قرار پائیں گے جنہوں نے اللہ کا پیغام اور اس کے احکام لوگوں تک پہنچانے میں دن رات ایک کر دیے تھے۔ نیز اللہ تعالیٰ نے یہ اطلاع بھی دے دی وہ لوگوں کے شر سے آپ کو بچا لے گا۔

آپ کے دشمن نہ آپ کی جان پر ہاتھ ڈال سکیں گے نہ آپ کو مغلوب کر سکیں گے اور نہ محصور چنانچہ ارشاد ہوا (وَاللّٰہُ یَعْصِمُکَ مِنَ النَّاسِ) اور تم کو لوگوں کے شر سے بچانے والا ہے) آیت میں یہ بتایا گیا ہے کہ آپ نے اللہ کی نازل کردہ تمام باتوں کو لوگوں تک پہنچانے میں کوئی تقیہ نہیں کیا یعنی کوئی بات پوشیدہ نہیں رکھی۔

حضورؐ نے تقیہ نہیں کیا

اس میں روافض اور اہلِ تشیع کے اس دعوے کے بطلان پر دلالت موجود ہے کہ حضورؐ صلی اللہ علیہ وسلم نے خوف کی بنا پر اور تقیہ کے طور پر لوگوں سے بعض باتیں چھپالی تھیں اور انہیں لوگوں تک نہیں پہنچایا تھا۔

یہ دعویٰ اس لیے باطل ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو تبلیغ یعنی لوگوں تک اللہ کی نازل کردہ تمام باتیں پہنچانے کا حکم دیا تھا اور آپ کو یہ بتادیا کہ آپ کو تقیہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے جیسا کہ قولِ باری (وَاللّٰہُ یَعْصِمُکَ مِنَ النَّاسِ) سے ظاہر ہے۔ آیت میں اس بات پر بھی دلالت موجود ہے کہ ایسے تمام احکام جن کی لوگوں کو عام طور پر ضرورت تھی آپ نے انہیں تمام لوگوں تک پہنچا دیا ہے۔

نیز یہ کہ امت کے لیے ان احکام کا ورود تواتر کے ساتھ ہونا چاہیے مثلاً مس ذکر یا مس مرأۃ یا آگ پر پکی ہوئی چیز کھانے کی بنا پر وضو کرنے کا حکم اور اس جیسے دوسرے احکام۔ اس لیے کہ ان جیسے امور سے لوگوں کو دن رات سابقہ پڑتا تھا۔

اس بنا پر اگر اس قسم کا کوئی حکم تواتر کے ساتھ وارد نہ ہو تو اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوجاتی ہے کہ یا تو اصل کے اعتبار سے یہ حکم ثابت ہی نہیں ہے یا اس کی توجیہ اور اس کے معنی وہ نہیں ہیں جن کا ظاہر حدیث مقتضی ہے۔ مثلاً وضو کے معنی ہاتھ دھونے کے لیے جائیں حدث لاحق ہونے کی بنا پر وضو کرنے کے نہ لیے جائیں۔

قولِ باری (وَاللّٰہُ یَعْصِمُکَ مِنَ النَّاسِ) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی صحت پر دلالت کرتا ہے کیونکہ آیت میں غیب کی ان باتوں میں ایک بات کی خبر دی گئی ہے جو بعد میں پیش آنے والے واقعات کے عین مطابق ثابت ہوئیں اس لیے کہ واقعاتی طور پر یہ بات ثابت ہے کہ کسی کو آپ کی جان پر ہاتھ ڈالنے، آپ پر غلبہ پانے یا قید و بند میں ڈالنے کا خدا کی طرف سے موقعہ ہی نہیں دیا گیا۔

گزند پہنچانے والے وہ دشمنانِ رسول جنہیں حضورؐ تک رسائی نصیب نہ ہوسکی

جبکہ ایسے دشمنوں کی کوئی کمی نہیں تھی جو آپ کے خون کے پیاسے تھے، آپ سے ٹکر لینے کو ہمہ وقت تیار تھے اور ہمیشہ آپ کی تاک میں رہتے تھے مثلاً عامر بن الطفیل اور اربد، نے مل کر آپ کے خلاف سازش کی لیکن آپ تک پہنچنے میں کامیاب نہیں ہوسکے یا جس طرح عمیر بن وہب اور صفوان

بن امیہ نے آپ کو دھوکے سے قتل کر دینے کا منصوبہ بنایا تھا، اللہ تعالیٰ نے آپ کو اس منصوبے کی قبل از وقت اطلاع دے دی۔

آپ نے عمیر بن وہب کو اس کے منصوبے سے آگاہ کر دیا جو اس نے صفوان بن امیہ کے ساتھ مل کر بنایا تھا، جبکہ یہ دونوں ابھی آپ سے بہت دور حجر کے مقام پر تھے۔ اس کے نتیجے میں عمیر مسلمان ہو گئے اور اپنے ردِعمل کا اظہار کرتے ہوئے کہا کہ اس بات کی اطلاع اللہ کے سوا اور کسی کی طرف سے نہیں دی جا سکتی کیونکہ وہی عالم الغیب والشہادہ ہے۔

اگر آپ کو اللہ کی طرف سے اس بات کی اطلاع نہ دی جاتی تو آپ لوگوں کو ہرگز اس سے آگاہ نہ کر سکتے۔ نہ ہی آپ یہ دعویٰ کرنے کہ دشمن آپ کی جان پر ہاتھ نہیں ڈال سکتے ہیں اور نہ ہی آپ کو مغلوب کر سکتے ہیں اگر آپ اپنی طرف سے ایسی باتیں کہتے تو آپ کو ہر وقت یہ خطرہ لاحق رہتا کہ کہیں واقعاتی طور پر یہ باتیں غلط ثابت نہ ہو جائیں اور لوگوں کو آپ پر کذب بیانی کی تہمت لگانے کا موقعہ ہاتھ آ جائے۔

علاوہ ازیں آپ کو اپنی طرف سے ایسی باتیں کہنے کی قطعاً ضرورت بھی نہیں تھی۔ ایک اور پہلو سے اس پر نظر ڈال لی جائے وہ یہ کہ اگر آپ کی بتائی ہوئی یہ باتیں اللہ کے سوا کسی اور کی طرف سے ہوتیں تو واقعاتی طور پر ان سب کا ظہور میں آ جانا اور آپ کی اطلاع کے عین مطابق ہونا نیز کسی ایک واقعہ کا اس نہج سے ہٹ کر وقوع پذیر نہ ہونا ممکن نہ ہوتا۔

اس لیے کہ آج تک ایسا اتفاق پیش نہیں آیا کہ لوگوں نے اپنی دانائی و تدبر کی اور ظن و تخمین نیز علمِ نجوم، فال اور جفر کی بنیاد پر جتنی باتیں کی ہوں وہ سب کی سب واقعاتی طور پر درست بھی ثابت ہوئی ہوں لیکن جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مستقبل کے بارے میں پیشینگوئیاں ہو بہو درست ثابت ہو گئیں اور ایک بھی پیشینگوئی خلاف واقعہ ثابت نہیں ہوئی تو اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ یہ تمام کی تمام باتیں اللہ کی طرف سے تھیں جسے ماضی کے پیش آمدہ واقعات کا بھی علم ہے اور مستقبل میں رونما ہونے والے واقعات کی بھی پہلے سے خبر ہے۔

قولِ باری ہے (قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَسْتُمْ عَلَىٰ شَيْءٍ حَتَّىٰ تُقِيمُوا التَّوْرَاةَ وَالْإِنجِيلَ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ، صاف کہہ دو" اے اہل کتاب! تم ہرگز کسی اصل پر نہیں ہو جب تک کہ تورات اور انجیل اور ان دوسری کتابوں کو قائم نہ کرو جو تمہارے رب کی طرف سے نازل کی گئی ہیں)۔

آیت میں اہلِ کتاب کو تورات اور انجیل میں مندرج احکامات پر عمل پیرا ہونے کا حکم دیا گیا ہے۔ اس لیے کہ ان دونوں کتابوں کو قائم کرنے کے معنی ان دونوں پر نیز قرآن پر عمل پیرا ہونا ہے اس لیے کہ

قولِ باری (وَمَا اُنْزِلَ اِلَیْکُمْ مِنْ رَبِّکُمْ) کی حقیقت اس بات کی مقتضی ہے کہ اس سے مراد وہ کتاب لی جائے جو اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کی ہے۔

اس صورت میں خطاب اہلِ کتاب سے ہوگا اگرچہ اس میں یہ احتمال بھی ہے کہ اس سے مراد وہ کتابیں لی جائیں جو اللہ تعالیٰ نے انبیائے سابقین کے زمانے میں ان کے آباؤ اجداد کے لیے نازل کی تھیں۔

قولِ باری (لَسْتُمْ عَلٰی شَیْءٍ) اس مفہوم کا مقتضی ہے کہ "تم کسی طرح بھی دینِ حق پر نہیں ہو سکتے جب تک تم تورات، انجیل اور قرآن کے احکامات پر عمل پیرا نہیں ہوتے "۔

اس میں یہ دلالت موجود ہے کہ انبیائے سابقین کی شریعتوں کی جو باتیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت سے پہلے تک منسوخ نہیں ہوئیں ان کا حکم ثابت اور ان پر عمل پیرا ہونے کی پابندی ہے نیز یہ کہ اب وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کا حصہ ہیں۔ اگر یہ بات نہ ہوتی تو اہلِ کتاب کو ان باتوں پر ثابت قدم رہنے اور ان پر عمل پیرا ہونے کا حکم نہ دیا جاتا۔

اگر کوئی یہ کہے کہ یہ بات تو واضح ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زبانِ مبارک کے ذریعے انبیائے سابقین کی شریعتوں کے بہت سے احکامات منسوخ کر دیئے گئے۔ اس لیئے یہ ممکن ہے کہ آیت زیرِ بحث کا نزول ان جیسے احکامات کی منسوخی کے بعد ہوا ہو اس صورت میں آیت کے معنی یہ ہوں گے کہ اہلِ کتاب کو ان باتوں پر ایمان لانے کا حکم دیا گیا ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صفات اور بعثت کے سلسلے میں تورات اور انجیل میں مذکور ہیں۔

نیز انہیں قرآن کی اس دلالت پر ایمان لانے کا حکم دیا گیا ہے جو اس کتاب کے اعجاز کی نشاندہی کرتی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی سچائی کی موجب ہے۔ جب آیت میں یہ احتمال پیدا ہو گیا تو پھر انبیائے متقدمین کی شریعتوں کی بقا پر اس کی دلالت ختم ہو گئی۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ آیت یا تو انبیائے متقدمین کی شریعتوں کے نسخ سے پہلے نازل ہوئی ہے یا ان میں سے بہت سی باتوں کے نسخ کے بعد اس کا نزول ہوا ہے۔ پہلی صورت کے اندر آیت میں ان پر عمل پیرا ہونے کا حکم ہے اور ان کے حکم کی بقا کی خبر ہے۔

اگر دوسری صورت ہو تو جو باتیں منسوخ نہیں ہوئی ہیں ان کا حکم ثابت اور باقی رہے گا جس طرح ہم عموم کے حکم پر اس وقت تک عمل پیرا رہتے ہیں جب تک تخصیص کی کوئی دلالت قائم نہیں ہو جاتی ہے اس طرح تورات اور انجیل کی وہ باتیں جن کا نسخ کسی طور پر درست نہیں ان پر بھی عمل پیرا ہونا ضروری ہوگا۔

مثلاً حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صفات اور آپ کی بعثت سے تعلق رکھنے والی باتیں اسی طرح وہ باتیں جو عقلی طور پر درست ہیں اور انسانی عقول جن کی مقتضی اور موجب ہیں۔ اس لیے آیت کے اندر بہر صورت انبیائے سابقین کی شریعتوں کے غیر منسوخ شدہ حصوں کے حکم کے بقا پر دلالت موجود ہے۔ نیز یہ دلالت بھی موجود ہے کہ اب یہ باتیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی لائی ہوئی شریعت کا جزبن گئی ہیں۔

قول باری ہے (مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ، مسیح ابن مریم اس کے سوا کچھ نہیں کہ بس ایک رسول تھا، اس سے پہلے اور بھی بہت سے رسول گذر چکے تھے، اس کی ماں ایک راست باز عورت تھی اور وہ دونوں کھانا کھاتے تھے)۔

آیت میں عیسائیوں کے عقیدۂ الوہیت مسیح کی تردید کی واضح ترین دلالت موجود ہے۔ اس لیے کہ جو شخص کھانے پینے کا محتاج ہو تو اسے تمام دوسرے انسانوں کی طرح ایک صانع اور خالق کی ضرورت ہوگی۔ کیونکہ جس ذات کے اندر حدوث کی علامت موجود ہو وہ قدیم نہیں ہوسکتی اور جو شخص خود دوسرے کا محتاج ہو وہ اس طرح قادر نہیں ہوسکتا کہ کوئی چیز اس کے دست قدرت سے باہر نہ رہ سکے۔

قول باری (كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ) کی تفسیر میں ایک قول یہ بھی ہے کہ یہ حدوث سے کنایہ ہے اس لیے کہ ہر وہ چیز جو کھانے کی محتاج ہو وہ لامحالہ حدوث کی بھی محتاج ہوگی۔

اگرچہ عادتاً بات اس طرح ہے تاہم کھانے اور پینے کا احتیاج اور ان دونوں کے ساتھ پیدا ہونے والی بھوک اور پیاس ظاہراً اس پر دلالت کرتی ہیں کہ ان چیزوں کا حاجت مند حادث ہے۔ نیز حدوث کی یہ صورتیں اس پر آگے پیچھے وارد ہوتیں ہیں اور یہ صورت حال اس کی الوہیت اور قدامت کی نفی کرتی ہے۔

قول باری ہے (لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ، بنی اسرائیل میں سے جن لوگوں نے کفر کی راہ اختیار کی ان پر داؤد اور عیسیٰ ابن مریم کی زبان سے لعنت کی گئی)۔

حسن، مجاہد، سدی اور قتادہ کا قول ہے کہ ان پر حضرت داؤد علیہ السلام کی زبان سے لعنت کی گئی اور یہ بندر بن گئے اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی زبان سے لعنت کی گئی جس کے نتیجے میں یہ خنزیر بن گئے۔

ایک قول یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام کی زبان سے ان پر لعنت کرنے کا مقصد یہ ہے کہ اس طرح انہیں جتلا دیا گیا کفر اور معاصی پر ڈٹے رہنے کی صورت میں انہیں اللہ تعالیٰ کی مغفرت اور بخشش سے بالکلیہ مایوس ہو جانا چاہیے اس لیے کہ انبیا علیہم السلام کی زبان سے نکلی ہوئی لعنت اور عذاب کی بددعائیں قبول ہو چکی ہیں۔

ایک قول یہ بھی ہے کہ انبیاء علیہم السلام کی زبان سے ان پر لعنت کا اظہار اس لیے ہوا کہ یہ اپنے بارے میں دنیا کے لوگوں کو اس دھوکے میں نہ رکھ سکیں کہ نبیوں کی اولاد ہونے کی وجہ سے اللہ کے ہاں ان کی بڑی قدر و منزلت ہے جو انہیں اللہ کے عذاب اور گناہوں سے بچا لے گا۔

قول باری ہے (کَانُوا لَا یَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْکَرٍ فَعَلُوْهُ، انہوں نے ایک دوسرے کو برے افعال کے ارتکاب سے روکنا چھوڑ دیا تھا) یعنی وہ ایک دوسرے کو منکرات کے ارتکاب سے روکتے نہیں تھے۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی ہے، انہیں ابو داؤد نے، انہیں عبداللہ بن محمد نفیلی نے، انہیں یونس بن راشد نے علی بن بذیمہ سے، انہوں نے ابو عبیدہ سے اور انہوں نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا" بنی اسرائیل کے اندر سب سے پہلے جس خرابی نے جڑ پکڑ لی وہ تھی کہ ایک شخص کسی دوسرے شخص سے ملتا اور اسے کسی برائی میں مبتلا دیکھ کر اس سے کہتا کہ" اللہ سے ڈر اور یہ برا کام مت کر اس لیے کہ یہ کام تیرے لیے جائز نہیں ہے۔"

پھر وہی شخص دوسری صبح اس برے انسان سے ملتا اور اس کی برائی کو نظر انداز کر کے اس کے ساتھ بیٹھ کر کھاتا، پیتا اور مجلس آرائی کرتا۔ یہ جب بات عام ہو گئی تو اللہ تعالیٰ نے ان کے دلوں پر ایک دوسرے کے ذریعے مہر لگا دی پھر بنی اسرائیل میں سے جن لوگوں نے کفر کیا تھا ان پر داؤد اور عیسٰی کی زبان سے لعنت بھیجی۔" (آپ نے اس موقع پر آیت (لُعِنَ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا تا فَاسِقُوْنَ تک کی تلاوت کی) پھر فرمایا:" خدا کی قسم تم لوگ بھی ضرور امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرتے رہو اور ظالم کا ہاتھ پکڑ کر اسے ظلم کرنے سے روکتے رہو، اسے حق کی طرف موڑ کر جھکاتے رہو، یا کم از کم اسے حق کے اندر پابند کرتے رہو۔"

ابو داؤد نے کہا کہ ہمیں خلف بن ہشام نے روایت بیان کی، انہیں ابو شہاب الحناط نے علاء بن المسیب سے، انہوں نے عمرو بن مرہ سے انہوں نے سالم سے ، انہوں نے ابو عبیدہ سے، انہوں نے حضرت ابن مسعودؓ سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی طرح کی روایت کی ہے۔

اس روایت میں ان الفاظ کا اضافہ ہے " ورنہ اللہ تعالیٰ ایک دوسرے کے ذریعے تمھارے دلوں پر مہر لگا دے گا اور تم پر بھی اسی طرح لعنت بھیجے گا جس طرح اس نے بنی اسرائیل پر لعنت بھیجی ہے "۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت زیر بحث اور اس کی تاویل میں مذکورہ احادیث میں یہ دلالت موجود ہے کہ جو لوگ کھلے بندوں منکرات کا ارتکاب کرتے ہیں ان کی مجالست کی ممانعت ہے نیز منکرات کی تردید کے لیے صرف اتنی بات کافی نہیں ہوگی ان پر ٹوکا جائے اور ان سے روکا جائے لیکن ان کے مرتکبین کی مجالست ترک نہ کی جائے۔

قول باری ہے (تَرٰی کَثِیْرًا مِّنْھُمْ یَتَوَلَّوْنَ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا ، ان میں سے بہت سوں کو تم دیکھو گے کہ کافروں سے دوستی کرتے ہیں) حسن اور مجاہد سے مروی ہے کہ (مِنْھُمْ) کی ضمیر یہود کی طرف راجع ہے۔

دوسرے حضرات کا قول ہے کہ یہ اہل کتاب کی طرف راجع ہے۔ قول باری (اَلَّذِیْنَ کَفَرُوْا) سے مراد بت پرست ہیں۔ اہل کتاب نے ان مشرکین کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی دشمنی اور آپ سے جنگ کرنے کی خاطر دوستی گانٹھی تھی۔

قول باری ہے (وَلَوْ کَانُوْا یُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰہِ وَالنَّبِیِّ وَمَآ اُنْزِلَ اِلَیْہِ مَا اتَّخَذُوْھُمْ اَوْلِیَآءَ ، اگر یہ لوگ اللہ، نبی اور نبی پر نازل شدہ کتاب پر ایمان رکھتے تو انہیں ہرگز اپنا دوست نہ بناتے) حسن اور مجاہد سے مروی ہے کہ یہ آیت ان منافقین کے بارے میں ہے جو یہودیوں سے تھے۔

اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ یہ لوگ اللہ پر، اس کے نبی پر ایمان نہیں رکھتے اگرچہ ایمان کا اظہار بھی کرتے ہیں ایک قول ہے کہ نبی سے مراد حضرت موسیٰ علیہ السلام ہیں، آپ پر ان یہودیوں کا ایمان نہیں ہے۔ اس لیے کہ یہ لوگ مشرکین کو اپنا رفیق اور دوست بناتے ہیں۔

قول باری ہے (وَلَتَجِدَنَّ اَقْرَبَھُمْ مَّوَدَّۃً لِّلَّذِیْنَ اٰمَنُوا الَّذِیْنَ قَالُوْٓا اِنَّا نَصٰرٰی ، اور ایمان لانے والوں کے لیے دوستی میں قریب تر ان لوگوں کو پاؤ گے جنہوں نے کہا تھا کہ ہم نصاریٰ ہیں) تا آخر آیت۔

حضرت ابن عباسؓ، سعید بن جبیر، عطاء اور سدی کا قول ہے یہ آیت نجاشی (شاہ حبشہ) اور اس کے ساتھیوں کے بارے میں نازل ہوئی جب یہ لوگ مسلمان ہو گئے تھے۔ قتادہ کا قول ہے کہ آیت کا تعلق اہل کتاب کے ایک گروہ سے تھا جس کے افراد حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی شریعت کے مطابق اپنی زندگی

بسر کرتے رہے۔ پھر جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے تو یہ لوگ آپ پر ایمان لے آئے۔
جاہلوں کا ایک گروہ بھی ہے جس کا گمان ہے کہ اس آیت میں نصاریٰ کی تعریف کی گئی ہے اور یہ بتایا گیا ہے کہ نصاریٰ یہود سے بہتر ہیں حالانکہ بات یہ نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ آیت میں اس چیز کا ذکر نہیں ہے۔ اس میں تو صرف ان لوگوں کا ذکر ہے جو اللہ اور اس کے رسول پر ایمان لے آئے تھے۔ سلسلۂ تلاوت میں ان لوگوں کا اپنے متعلق اللہ اور اس کے رسول پر ایمان لانے کی خبر دینا اس پر دلالت کرتا ہے۔

صحیح سمجھ رکھنے والا جو بھی شخص ان دو گروہوں یعنی یہود و نصاریٰ کے عقائد پر گہری نظر سے غور کرے گا اس کے سامنے یہ بات واضح ہو جائے گی کہ یہود کے عقائد کی بہ نسبت نصاریٰ کے عقائد قبیح، زیادہ محال اور زیادہ فاسد ہیں۔ اس لیے کہ یہود فی الجملہ توحید کا اقرار کرتے ہیں اگرچہ ان کے اندر بھی تشبیہ کا عقیدہ ہے جو ان کے فی الجملہ توحید کے عقیدے کے اندر نقص پیدا کرنے کا سبب ہے۔ اس کے برعکس نصاریٰ حضرت مسیح علیہ السلام کی الوہیت کا اقرار کر کے توحید کے عقیدے سے منکر ہو گئے ہیں۔

اللہ تعالیٰ کی حلال کردہ چیزوں کی تحریم کا بیان

قولِ باری ہے (یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تُحَرِّمُوْا طَیِّبٰتِ مَآ اَحَلَّ اللّٰہُ لَکُمْ،
اے ایمان لانے والو! جو پاک چیزیں اللہ نے تمھارے لیے حلال کی ہیں انہیں حرام نہ کرلو) طیبات
کا اسم ان چیزوں پر واقع ہوتا ہے جن سے لذت کا احساس ہوتا ہے اور طبیعت میں ان کی اشتہا پیدا
ہوتی اور ان کی طرف دل کا میلان ہوتا ہے۔

اس اسم کا اطلاق حلال چیزوں پر بھی ہوتا ہے۔ یہاں یہ کہنا درست ہوگا کہ آیت میں دونوں
قسم کی چیزیں مراد ہیں اس لیے کہ طیبات کے اسم کا اطلاق ان دونوں پر ہوتا ہے اس صورت میں
تحریم حلال دو طرح سے ہوگی۔ ایک یہ کہ کوئی شخص کہے "میں نے اپنے اوپر یہ طعام حرام کرلیا ہے"
اس کے اس قول سے وہ کھانا اس پر حرام نہیں ہوگا البتہ اگر اس میں سے کھالے گا تو اس پر کفارہ
لازم آجائے گا۔ دوسری یہ کہ ایک شخص کسی دوسرے کا طعام غصب کرکے اپنے طعام کے ساتھ ملا
دے اور پھر اس کھانے کو اپنے اوپر حرام کرلے اس صورت میں وہ اس دوسرے شخص کو اسی جیسا
طعام تاوان کے طور پر دے گا۔

عکرمہ نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ ایک شخص حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے
پاس آیا اور کہنے لگا کہ "جب میں گوشت کھاتا تھا تو مجھے شہوت آجاتی تھی اس لیے میں نے گوشت
کو اپنے اوپر حرام کرلیا" اس پر اللہ تعالیٰ نے درج بالا آیت نازل فرمائی۔

سعید نے قتادہ سے روایت کی ہے کہ کچھ صحابہ کرام نے گوشت، عورتوں سے قربت اور
نامرد بن جانے کا ارادہ کرلیا اس پر اللہ تعالیٰ نے درج بالا آیت نازل فرمائی۔ یہ بات حضور صلی اللہ
علیہ وسلم تک پہنچی آپ نے اعلان کردیا کہ "میرے دین میں عورتوں سے کنارہ کشی، گوشت کھانے
سے احتراز اور گرجے میں گوشہ نشینی یعنی رہبانیت نہیں ہے"

مسروق نے روایت کی ہے وہ کہتے: "ہم حضرت عبداللہؓ کے پاس بیٹھے ہوئے تھے۔ آپ کے سامنے جانور کے تھن کا گوشت پکا کر پیش کیا گیا، ساتھ بیٹھے ہوئے لوگوں میں سے ایک شخص اٹھ کر ایک کنارے ہو گیا حضرت عبداللہؓ نے اسے قریب آنے اور گوشت کھانے کے لیے کہا اس نے جواب دیا کہ میں نے تھن کا گوشت اپنے اوپر حرام کر لیا ہے۔ یہ سن کر حضرت عبداللہؓ نے درج بالا آیت تلاوت کی اور فرمایا کہ گوشت کھاؤ اور اپنی قسم کا کفارہ ادا کرو۔"

قول باری بھی ہے (یَا اَیُّھَا النَّبِیُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا اَحَلَّ اللّٰہُ لَکَ ۔ اے نبی تم اپنے اوپر وہ چیزیں کیوں حرام کرتے ہو جو اللہ نے تمہارے لیے حلال کر دی ہیں) تا قول باری (قَدْ فَرَضَ اللّٰہُ لَکُمْ تَحِلَّۃَ اَیْمَانِکُمْ ۔ اللہ تعالیٰ نے تمہارے لیے تمہاری قسموں کا کھولنا مقرر کر دیا ہے۔

ایک روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی لونڈی ماریہ قبطیہ کو اپنے اوپر حرام کر لیا تھا۔ ایک روایت میں ہے کہ آپ نے شہد اپنے اوپر حرام کر لیا تھا۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی اور آپ کو اپنی قسم توڑ کر کفارہ ادا کرنے کا حکم دیا۔

اکثر اہل علم کا یہ قول ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے اوپر کوئی طعام یا اپنی کوئی لونڈی حرام کر لے تو اس طعام کے کھانے کی صورت میں وہ حانث ہو جائے گا اسی طرح اگر اس نے اس لونڈی سے ہمبستری کر لی تو اس کی قسم ٹوٹ جائے گی اور دونوں صورتوں میں اس پر قسم کا کفارہ لازم ہو گا۔

اگر کوئی شخص یہ کہے: "خدا کی قسم! میں یہ طعام یا کھانا نہیں کھاؤں گا" یا یہ کہے "میں نے یہ کھانا اپنے اوپر حرام کر لیا ہے" تو ہمارے اصحاب کے نزدیک اس کے ان دونوں فقروں میں اس لحاظ سے فرق ہو گا کہ تحریم والی صورت میں اگر اس کھانے کا کوئی جز بھی کھا لے گا تو حانث ہو جائے گا اور قسم والی صورت میں اگر سارا کھانا کھا لے گا تو پھر حانث ہو گا۔

ہمارے اصحاب نے اس شخص کی تحریم والے فقرے بمنزلہ اس فقرے کے قرار دیا ہے "خدا کی قسم! میں اس کھانے میں سے کچھ نہیں کھاؤں گا" اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے جتنی چیزیں حرام قرار دی ہیں ان سب میں تحریم کے لفظ کا مقتضیٰ یہی ہے۔ مثلاً یہ ارشاد باری ہے (حُرِّمَتْ عَلَیْکُمُ الْمَیْتَۃُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِیْرِ، تم پر مردار، خون اور سور کا گوشت حرام کر دیا گیا ہے) لفظ ان مذکورہ چیزوں کے ہر جز کی تحریم کا مقتضی ہے۔

اسی طرح اگر کوئی شخص اپنے اوپر کوئی طعام حرام کر لے گا تو اس کی یہ تحریم اس کھانے کے جز پر قسم کے ایجاب کی مقتضی ہو گی۔ لیکن اگر کوئی شخص اللہ کی قسم کھا کر کہے کہ میں یہ کھانا نہیں کھاؤں گا تو

اس کی اس قسم کو ان قسموں پر محمول کیا جائے گا جو شرط اور جواب شرط پر مشتمل ہوتی ہیں اس کی مثال قائل کا یہ قول ہے "خدا کی قسم اگر میں یہ کھانا کھاؤں گا تو میرا غلام آزاد ہے" اس لیے اس متعین طعام کا ایک جز کھا لینے پر حانث نہیں ہوگا۔ جب تک کہ سارا طعام نہ کھا لے۔

اگر کوئی شخص یہ کہے کہ ارشاد باری ہے (کُلُّ الطَّعَامِ کَانَ حِلًّا لِّبَنِیْٓ اِسْرَآئِیْلَ اِلَّا مَا حَرَّمَ اِسْرَآئِیْلُ عَلٰی نَفْسِہٖ، کھانے کی یہ ساری چیزیں (جو شریعت محمدی میں حلال ہیں) بنی اسرائیل کے لیے بھی حلال تھیں البتہ بعض چیزیں ایسی تھیں جنہیں اسرائیل نے خود اپنے اوپر حرام کر لیا تھا)۔

یہ روایت ہے کہ اسرائیل یعنی حضرت یعقوب علیہ السلام کو عرق النساء کی بیماری لاحق ہو گئی تھی آپ نے نذر مانی تھی کہ اگر اللہ اس سے شفا دے دے تو اپنی پسندیدہ غذا یعنی اونٹ کا گوشت اپنے اوپر حرام کر لوں گا، یہ تحریم درست تھی اور اس کی وجہ سے اپنے اوپر حرام کی ہوئی چیز کی آپ کے لیے ممانعت ہو گئی۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کے ذریعے یہ صورت منسوخ ہو چکی ہے۔

اس آیت میں ان لوگوں کے قول کے بطلان پر دلالت ہو رہی ہے جو زہد و تقشف کی بنا پر گوشت خوری اور لذیذ کھانوں سے احتراز کرتے ہیں۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کی تحریم سے نہی کر دی ہے اور اپنے قول (وَکُلُوْا مِمَّا رَزَقَکُمُ اللّٰہُ حَلٰلًا طَیِّبًا، اللہ نے تمہیں جو پاکیزہ اور حلال چیزیں بطور رزق عطا کی ہیں ان میں سے کھاؤ) سے ان کی اباحت کر دی ہے۔

حضرت ابو موسیٰ اشعری رض نے روایت کی ہے کہ انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو مرغ کا گوشت کھاتے ہوئے دیکھا تھا۔ یہ بھی روایت ہے کہ آپ کھجور اور خربوزہ کھایا کرتے تھے، غالب بن عبداللہ نے نافع سے اور انہوں نے حضرت ابن عمر رض سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب مرغی کا گوشت کھانے کا ارادہ کرتے تو اس مرغی کو تین دنوں تک بند رکھتے اور دانہ وغیرہ کھلاتے رہتے پھر اسے ذبح کر لیتے۔

اسراف اور تکبر سے بچ کر سب حلال چیزیں کھائی اور پہنی جا سکتی ہیں

ابراہیم بن میسرہ نے طاؤس سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت ابن عباس رض کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ "جو چاہو کھاؤ اور جو چاہو پہنو جب تک دو چیزوں سے پرہیز کرتے رہو ایک اسراف سے اور دوسری تکبر سے"

ایک روایت ہے کہ حضرت عثمانؓ، حضرت عبدالرحمٰن بن عوف، حضرت حسن، حضرت عبداللہ بن ابی اوفیٰؓ، حضرت عمران بن حصینؓ، حضرت انس بن مالکؓ، حضرت ابوہریرہؓ اور قاضی شریح ریشم پہنتے تھے۔

اکلِ طیبات کی اباحت پر مذکورہ بالا آیت کی دلالت کی طرح یہ قولِ باری بھی دلالت کرتا ہے (قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِیْنَۃَ اللّٰہِ الَّتِیْٓ اَخْرَجَ لِعِبَادِہٖ وَالطَّیِّبٰتِ مِنَ الرِّزْقِ، اے محمدؐ! ان سے کہہ کس نے اللہ کی اس زینت کو حرام کر دیا جسے اللہ نے اپنے بندوں کے لیے نکالا تھا اور کس نے خدا کی بخشی ہوئی پاک چیزیں ممنوع کر دیں)۔

نیز پھلوں کی تخلیق کے ذکر کے بعد فرمایا (مَتَاعًا لَّکُمْ، تمہارے فائدے کی خاطر) بیوی کو تین طلاق دینے کی تحریم پر آیت (لَا تُحَرِّمُوْا طَیِّبٰتِ مَآ اَحَلَّ اللّٰہُ لَکُمْ) سے استدلال کیا جاتا ہے اس لیے کہ تین طلاق کے ذریعے بیوی کی اباحت کی تحریم لازم آتی ہے۔

قسموں کا بیان

اللہ تعالیٰ کی حلال کردہ چیزوں کی تحریم کی نہی کے بعد ارشاد ہوا (لَا یُؤَاخِذُکُمُ اللّٰہُ بِاللَّغْوِ فِی اَیْمَانِکُمْ، تم لوگ جو مہمل قسمیں کھا لیتے ہو ان پر اللہ گرفت نہیں کرتا۔

حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ جب لوگوں نے پاکیزہ کھانوں، حلال نکاح اور لباس کی تحریم کی تو انہوں نے اس کی قسمیں بھی کھائیں اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل کی۔ لغو کے متعلق ایک قول ہے کہ اس سے مراد وہ بے کار بات ہے جس کی کوئی اہمیت نہیں ہوتی ان ہی معنوں میں شاعر کا یہ شعر ہے۔

؎ او مائۃ تجعل اولادھا لغواً و عرض المائۃ الجلمد

یا سو اونٹنیاں جن کے بچوں کو بے کار سمجھا جاتا ہے یعنی یہ بچے کسی شمار و قطار میں نہیں آتے۔ حالانکہ سو اونٹنیوں کے یہ بچے اونٹوں کا ایک پورا گلہ ہوتے ہیں۔

شاعر کی مراد ایسی اونٹنیاں ہیں جن کے بچوں کو کسی شمار میں نہیں لایا جاتا۔ اس بنا پر یمین لغو وہ قسم ہے جو مہمل ہوتی ہے اور اس کا کوئی حکم نہیں ہوتا۔

ابراہیم الصائغ نے عطار سے اور انہوں نے حضرت عائشہؓ سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے جس کا تعلق قولِ باری (لَا یُؤَاخِذُکُمُ اللّٰہُ بِاللَّغْوِ فِی اَیْمَانِکُمْ) سے ہے

یہ روایت ہمیں عبدالباقی بن قانع نے بیان کی ہے، انہیں محمد بن احمد بن سفیان ترمذی اور ابن عبدوس نے۔ ان دونوں کو محمد بن بکار نے، انہیں حسان بن ابراہیم نے ابراہیم الصائغ سے، انہوں نے عطار سے (جب عطار سے یمین لغو کے متعلق دریافت کیا گیا تو انہوں نے کہا) کہ حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا اس کے متعلق ارشاد ہے:

(ھو کلام الرجل فی بیتہ لا واللّٰہ، و بلیٰ واللّٰہ، یہ وہ کلام ہے جو ایک شخص اپنے گھر میں بیٹھ کر کرتا ہے وہ کہتا ہے "نہیں بخدا نہیں، بخدا کیوں نہیں")

ابراہیم نخعی نے اسود سے اور ہشام بن عروہ نے اپنے والد سے اور ان دونوں نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ: "یمین لغو یہ ہے کہ کوئی شخص یہ کہے: " لا واللہ ، وبلیٰ واللہ" یہ روایت حضرت عائشہ پر جاکر موقوف ہوگئی ہے۔

عکرمہ نے حضرت ابن عباسؓ سے یمین لغو کے بارے میں روایت کی ہے کہ: "ایک شخص کسی بات پر قسم کھالے اس کا خیال یہ ہو کہ وہ بات اسی طرح ہے جبکہ حقیقت میں وہ اس طرح نہ ہو"۔ حضرت ابن عباسؓ سے یہ روایت بھی ہے کہ "یمین لغو یہ ہے کہ تم غصے کی حالت میں کوئی قسم کھا بیٹھو"۔

حسن، سدی اور ابراہیم نخعی سے حضرت عائشہؓ کے قول جیسا قول مروی ہے۔ بعض اہل علم کا قول ہے کہ یمین لغو کی صورت یہ ہے کہ بلا ارادہ سبقت لسانی کے طور پر کوئی غلط بات منہ سے نکل جائے۔

بعض کا قول ہے کہ یمین لغو یہ ہے کہ تم کسی معصیت کو بروئے کار لانے کی قسم کھالو، پھر مناسب بات یہی ہوگی کہ تم اسے بروئے کار نہ لاؤ اس میں کوئی کفارہ نہیں ہوتا۔ یمین لغو کے بارے میں عمرو بن شعیب کی روایت ہے جو انہوں نے اپنے والد سے اور انہوں نے عمرو کے دادا سے نقل کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من حلف علی یمین فرأی غیرھا خیرًا منھا فلیترکھا فان ترکھا کفارتھا ، جو شخص کسی بات کی قسم کھالے پھر وہ دوسری بات کو اس سے بہتر پائے تو وہ اس قسم کو ترک کردے، اس قسم کو ترک کردینا اس قسم کا کفارہ ہے)۔

یمین لغو کے متعلق فقہائے امصار کا اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ گذرے ہوئے زمانے کی کسی بات پر اس گمان کے ساتھ قسم کھائے کہ وہ ٹھیک کہہ رہا ہے

امام مالک اور لیث بن سعد کا بھی تقریبًا یہی قول ہے، اوزاعی نے بھی یہی کہا ہے، امام شافعی کا قول ہے کہ یمین لغو وہ بات ہے جس کی جان بوجھ کر قسم کھائی گئی ہو، الربیع نے امام شافعی سے نقل کیا ہے کہ جس شخص نے کسی چیز کے متعلق قسم کھالی ہو اس کا خیال ہو کہ وہ چیز اس کی قسم کے مطابق ہے پھر وہ اسے اس سے مختلف پائے تو اس پر کفارہ لازم آئے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جب اللہ تعالیٰ نے یہ فرمادیا (لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِيْٓ اَيْمَانِكُمْ وَلٰكِنْ يُّؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْاَيْمَانَ ، تم لوگ جو مہمل قسمیں کھالیتے ہو ان پر اللہ گرفت نہیں کرتا مگر جو قسمیں تم جان بوجھ کر کھاتے ہو ان پر وہ ضرور تم سے مواخذہ کرے گا)۔

تو اس کے ذریعے یہ واضح کردیا کہ یمین لغو جان بوجھ کر کھائی گئی قسم سے مختلف ہوتی ہے اس لیے کہ اگر معقود یعنی جان بوجھ کر کھائی گئی قسم یمین لغو ہوتی تو پھر اسے یمین لغو پر عطف نہ کیا جاتا، نیز دونوں

کے حکموں میں فرق کو اس طرح بیان نہ کیا جاتا کہ یمین لغو میں مواخذہ اور گرفت کی نفی ہوتی اور یمین معقودہ میں کفارے کا اثبات ہوتا۔

اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ یمین لغو کا جب کوئی حکم نہیں ہوتا تو اب اس کا یمین معقودہ بن جانا جائز نہیں ہو سکتا اس لیے کہ گرفت اور مواخذہ کی بات تو یمین معقودہ میں قائم ہوتی ہے اور اس کا حکم ثابت ہوتا ہے اس سے ان حضرات کے قول کا بطلان ہو جاتا ہے جو کہتے ہیں کہ یمین لغو یمین معقودہ ہی ہے اور اس میں کفارہ واجب ہے۔

اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ حضرت ابن عباسؓ اور حضرت عائشہ نے یمین لغو کا جو مفہوم بیان کیا ہے وہی درست ہے نیز یہ کہ اس میں گذرے ہوئے زمانے کی کسی بات پر قسم کھائی جاتی ہے۔ قسم کھانے والے کا خیال یہ ہوتا ہے کہ وہ بات اسی طرح ہوگی۔

قسم کی دو اقسام

قسموں کی دو قسمیں ہیں۔ ماضی اور مستقبل یعنی گذرے ہوتے زمانے سے تعلق رکھنے والی قسم اور آنے والے زمانے سے تعلق رکھنے والی قسم۔ پہلی قسم کی پھر دو قسمیں ہیں۔ یمین لغو اور غموس۔ ان دونوں قسموں کا کوئی کفارہ نہیں ہوتا۔

دوسری قسم کی صرف ایک صورت ہے۔ یہ یمین معقودہ ہے یعنی ایسی قسم جو جان بوجھ کر کھائی گئی ہو۔ حانث ہونے کی صورت میں اس میں کفارہ لازم ہوتا ہے۔ امام مالک اور لیث بن سعد یمین غموس کے بارے میں ہمارے ہم مسلک ہیں کہ اس میں کفارہ نہیں ہوتا۔

حسن بن صالح، اوزاعی اور امام شافعی کا قول ہے کہ یمین غموس میں کفارہ ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ان تینوں قسموں کا ذکر اپنی کتاب میں کیا ہے۔ آیت زیر بحث میں یمین لغو اور یمین معقودہ دونوں کا ذکر فرمایا ہے۔ سورۃ بقرہ میں ارشاد ہے۔ (لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِيٓ اَيْمَانِكُمْ وَلٰكِنْ يُّؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوْبُكُمْ۔ تمہاری مہمل قسموں پر اللہ گرفت نہیں کرتا لیکن جو قسمیں تم سچے دل سے کھاتے ہو ان کی باز پرس وہ ضرور کرے گا) اس سے مراد ـــــ واللہ اعلم ـــــ یمین غموس ہے اس لیے کہ اس قسم کے سلسلے میں مواخذہ کا تعلق کسب قلب کے ساتھ ہے جو گناہ اور آخرت کی سزا کی صورت میں ہوگا۔ کفارے کی صورت میں نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ کفارے کا تعلق کسب قلب کے ساتھ نہیں ہوتا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ جو شخص کسی معصیت کے ارتکاب کی قسم کھالیتا ہے تو اس پر اس قسم کا توڑ دینا

لازم ہوتا ہے اور اس کے ساتھ اسے کفارہ بھی ادا کرنا پڑتا ہے۔ یہ امر اس پر دلالت کرتا ہے کہ قولِ باری (وَلٰكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ سے مراد یمین غموس ہے جس میں کذب بیانی کا ارادہ کیا جاتا ہے اور اس پر مواخذہ آخرت کی سزا کی صورت میں ہوگا۔

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے کسب قلب پر مواخذہ کا ذکر کیا اور اس سے پہلے یمین لغو کا ذکر ہوا، یہ امر اس پر دلالت کرتا ہے کہ یمین لغو قسم کی وہ صورت ہے جس میں کذب بیانی کا ارادہ نہیں ہوتا اور یہ ان معنوں میں یمین غموس سے مختلف ہوتی ہے۔

یمین غموس میں کفارہ نہیں ہوتا اس پر قول باری (اِنَّ الَّذِيْنَ يَشْتَرُوْنَ بِعَهْدِهِمْ وَاَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيْلًا اُولٰٓئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْاٰخِرَةِ، جو لوگ اپنے عہد اور اپنی قسموں کے بدلے تھوڑی سی قیمت حاصل کرتے ہیں ان کے لیے آخرت میں کوئی حصہ نہیں) دلالت کرتا ہے۔

اللہ تعالیٰ نے اس میں وعید کا ذکر کیا لیکن کفارے کا ذکر نہیں کیا۔ اگر ہم اس میں کفارہ واجب کر دیں تو یہ نص میں اضافہ ہوگا اور یہ بات جائز نہیں ہوتی اِلّا یہ کہ اس جیسی کوئی نص ہو۔

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (من حلف علیٰ یمین وھو فیھا اٰثم فاجر یقطع بھا مالاً لقی اللہ تعالیٰ وھو علیہ غضبان، جس شخص نے کسی بات کی قسم کھائی ہو جبکہ وہ اس قسم میں گنہگار اور فاجر ہوتا کہ اس کے ذریعے وہ کوئی مال ہتھیالے تو جب وہ اللہ کے سامنے جائے گا تو اللہ اس سے ناراض ہوگا)۔

منبرِ رسولؐ پر غلط قسم کھانے والا جہنمی ہے

حضرت جابرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (من حلف علیٰ منبری ھذا بیمین اٰثمۃ تبوأ مقعدہ من النار، جو شخص میرے منبر پر گناہ میں مبتلا کرنے والی قسم کھائے گا وہ اپنا ٹھکانہ جہنم میں بنالے گا)۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے گناہ کا ذکر کیا لیکن کفارے کا ذکر نہیں کیا۔ یہ بات دو وجوہ سے کفارے کے عدم وجوب پر دلالت کرتی ہے۔ اوّل یہ کہ نص میں اس جیسی نص کے بغیر اضافہ جائز نہیں ہوتا۔ دوم یہ کہ اگر کفارہ واجب ہوتا تو آپ ضرور اس کا ذکر کرتے جس طرح یمین معقودہ میں اس کا ذکر کیا ہے۔

آپ کا ارشاد ہے (من حلف علیٰ یمین فرأی غیرھا خیراً منھا فلیأت الذی ھو خیر منھا ولیکفر عن یمینہ، جس شخص نے کوئی قسم کھائی اور پھر دوسری بات اسے بہتر نظر آئی تو

اسے چاہیئے کہ دوسری بات اختیار کرے اور اپنی قسم توڑ کر اس کا کفارہ ادا کرے) اس حدیث کو حضرت عبدالرحمٰن بن سمرہؓ اور حضرت ابوہریرہؓ اور دوسرے حضرات نے روایت کی ہے۔

گذرے ہوئے زمانے سے تعلق رکھنے والی قسم پر کفارہ نہیں آتا اس پر یہ قول باری دلالت کرتا ہے (وَاحْفَظُوا اَیْمَانَکُمْ ، اپنی قسموں کی نگہداشت کرو) قسموں کی نگہداشت اور حفاظت کا مفہوم یہ ہے کہ قسم ٹوٹ جانے پر اس کے کفارے کی ادائیگی کا پورا خیال رکھا جائے۔

اب یہ بات تو واضح ہے کہ گذشتہ زمانے سے تعلق رکھنے والی کسی قسم کی حفاظت ممتنع ہے اس لیے کہ جس چیز کے متعلق قسم کھائی گئی ہے اس کے وقوع پذیری میں صرف ایک ہی پہلو ہوتا ہے اس لیے اس میں حفظ اور نگہداشت کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ قولِ باری (ذٰلِکَ کَفَّارَۃُ اَیْمَانِکُمْ اِذَا حَلَفْتُمْ ، یہ تمہاری قسموں کا کفارہ ہے جبکہ تم قسم کھا کر توڑ دو) کا عموم قسم کی تمام صورتوں میں ایجاب کفارہ کا مقتضی ہے اِلّا یہ کہ دلیل کی بنا پر کسی صورت کی تخصیص ہو گئی ہو۔

اس کے جواب میں کہا جاتے کہ بات اس طرح نہیں ہے۔ اس لیے کہ یہ تو واضح ہے کہ اس سے وہ قسم مراد ہے جو جان بوجھ کر آئندہ زمانے سے تعلق رکھنے والی بات پر اٹھائی جائے اس لیے اس لیے اس فقرے میں لامحالہ ایک پوشیدہ لفظ موجود ہے جس کے ساتھ کفارہ کے وجوب کا تعلق ہے وہ لفظ حنث یعنی قسم کا توڑنا ہے

جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ آیت میں ایک پوشیدہ لفظ بھی ہے تو اب ظاہر آیت سے استدلال ساقط ہو گیا اس لیے کہ یمین معقودہ میں حنث سے پہلے کفارہ واجب نہیں ہوتا اس پر سب کا اتفاق ہے اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ آیت میں ایک پوشیدہ لفظ بھی موجود ہے اس لیے آیت کے عموم کا اعتبار جائز نہیں رہا اس لیے کہ آیت کے حکم کا تعلق اب اس پوشیدہ لفظ کے ساتھ ہو گیا جو آیت میں مذکور نہیں ہے۔

نیز قولِ باری (وَاحْفَظُوا اَیْمَانَکُمْ) اس بات کا مقتضی ہے کہ جن قسموں میں کفارے کا وجوب ہوتا ہے یہ وہ قسمیں ہیں جن کی حفاظت اور نگہداشت ہم پر لازم کر دی گئی ہے یہ بات صرف یمین معقودہ میں پائی جاتی ہے اس قسم میں ہم حنث کی صورت میں کفارے کی ادائیگی کے لیے اس کی حفاظت کر سکتے اور اس کا خیال رکھ سکتے ہیں۔

جبکہ گذشتہ بات پر قسم کے اندر حنث واقع نہیں ہوتا۔ اس لیے اس قسم کی قسم کو آیت شامل ہی

نہیں ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ ماضی سے تعلق رکھنے والی بات پر استثناء کا دخول درست نہیں ہوتا۔
آپ کا یہ فقرہ درست نہیں ہے "کان امس الجمعۃ ان شاء اللہ" یا "واللہ لقد کان امس الجمعۃ" (ان شاء اللہ کل جمعہ کا دن تھا یا بخدا کل جمعہ کا دن تھا) اس لیے کہ حنث کا مفہوم یہ ہے کہ قسم اٹھانے کے بعد اس کے خلاف کوئی بات وجود میں آجائے۔

کفارے کا تعلق قسم اٹھانے کے بعد قسم توڑنے کے ساتھ ہوتا ہے اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ اگر کوئی شخص صرف "واللہِ" (خدا کی قسم) کا لفظ کہے تو یہ قسم ہوگی لیکن صرف اس قول کے وجود کے ساتھ اس پر کفارہ لازم نہیں آئے گا۔ اس لیے کہ اس کے ساتھ حنث یعنی قسم کا توڑنا نہیں پایا گیا۔

قول باری (بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْاَيْمَانَ) کی تین طرح قرأت کی گئی ہے تشدید کے ساتھ یعنی (بِمَا عَقَّدْتُّم) یہ قرأت ایک گروہ نے کی ہے تشدید کے بغیر یعنی (بِمَا عَقَدْتُّم) نیز (بِمَا عَاقَدْتُّم) تشدید کے ساتھ والی قرأت کے متعلق ابوالحسن کرخی فرماتے تھے کہ اس میں عقد قولی کے سوا اور کسی بات کا احتمال نہیں ہے۔

تشدید کے بغیر قرأت کی صورت میں عقد قلب کا احتمال ہے جس کے معنی عزیمت اور عقد قولی کے ارادے کے ہیں۔ اس میں قولاً عقد یمین کا بھی احتمال ہے۔ جب ایک قرأت میں قول اور اعتقاد قلب کا احتمال ہے اور دوسرے میں صرف قولاً عقد یمین کا احتمال ہے تو اس صورت میں اس قرأت کو جس میں دو معنوں کا احتمال ہے اس قرأت پر محمول کرنا واجب ہے جس میں صرف ایک معنی کا احتمال ہے۔

اس طرح دونوں قرأتوں سے جو مفہوم اخذ ہوا وہ قولاً عقد یمین کا مفہوم ہے۔ اس لیے ایجاب کفارہ کا حکم صرف قسم کی اسی صورت تک محدود رہے گا یعنی جب قسم یمین معقودہ کی شکل میں ہو۔

گذشتہ زمانے کی بات پر کھائی ہوئی قسم میں کفارہ واجب نہیں ہوگا اس لیے کہ وہ یمین معقودہ کی صورت میں نہیں ہوتی۔ اس میں تو صرف گذرے ہوئے زمانے میں کسی وقوع پذیر معاملے کی خبر دی جاتی ہے اور ماضی کے متعلق خبر میں عقد یعنی ارادہ اور قصد نہیں ہوتا خواہ وہ جھوٹ ہو یا سچ۔

اگر یہ کہا جائے کہ تشدید کے بغیر قرأت کی صورت میں لفظ دونوں معنوں یعنی عقد قلب اور عقد یمین کا احتمال رکھتا ہے تو آپ نے اس لفظ کو دونوں معنوں پر کیوں نہیں محمول کیا جبکہ ان دونوں معنوں میں کوئی منافات نہیں ہے۔

اسی طرح تشدید والی قرأت بھی عقد یمین پر محمول ہوگی یہ چیز لفظ کو قسم کے ارادے کے معنوں میں استعمال کرنے کی نفی نہیں کرتی اس طرح یہ لفظ قسم کی تمام صورتوں کے لیے عموم ہو جائے گا۔ اس کے جواب

ہیں کہا جائے گا کہ اگر معترض کی بات تسلیم بھی کر لی جائے تو بھی لفظ کو معترض کی ذکر کردہ صورتوں میں استعمال کرنا درست نہیں ہو گا۔

نیز اجماع کی دلالت بھی اس استعمال کے لیے مانع ہے۔ وہ اس لیے کہ اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ قسم کے ارادے کے ساتھ کفارے کے وجوب کا تعلق نہیں ہوتا اس لیے اس شخص کی تاویل باطل ہو گئی جس نے کفارہ کے حکم کے سلسلے میں لفظ کو دل کے ارادے کے معنوں پر محمول کیا تھا۔ اور اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ ایجاب کفارہ کے مسلسلے میں دونوں قرأتوں کی صورت وہ قسم مراد ہے جو مستقبل کے کسی کام کے متعلق جان بوجھ کر کھائی جائے یعنی یمین معقودہ کی صورت ہو۔

اگر کوئی شخص یہ کہے کہ قول باری (عَقَّدْتُّم) تشدید کی صورت میں تکرار کا مقتضی ہے جبکہ گرفت اور مواخذہ تکرار کے بغیر ہی لازم ہو جاتا ہے تو اب آپ اس لفظ کی کیا توجیہ کریں گے جو تکرار کا مقتضی ہے جبکہ تکرار کے بغیر کفارے کا وجوب لازم ہو جاتا ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ قسم کی تعقید یعنی گرہ بندی کبھی اس طرح ہوتی ہے کہ قسم اٹھانے والا اپنے دل میں بھی اس کی گرہ بندی یعنی ارادہ کرتا ہے اور اپنے الفاظ میں بھی اگر وہ قسم کی گرہ بندی صرف ایک صورت کے ذریعے کرے اور دوسری صورت کو چھوڑ دے یعنی دل میں اس کی گرہ بندی کر لی اور الفاظ میں نہ کرے یا اس کے برعکس کرے تو یہ تعقید نہیں کہلائے گی اس لیے کہ یہ لفظ تعظیم کے لفظ کی طرح ہے جو کبھی تو فعل کی تکرار اور اس کے بار بار عمل میں لانے کے ذریعے ہوتی ہے اور کبھی درجے اور مرتبے کو بلند کر دینے کے ذریعے ہوتی ہے۔

ایک اور جہت سے دیکھیے۔ تشدید کی قرأت کی صورت میں جس حکم کا افادہ ہو سکتا ہے وہ تخفیف کی قرأت کی صورت میں نہیں ہو سکتا وہ حکم یہ ہے کہ اگر قسم اٹھانے والا اپنی قسم کا تکرار کے طور پر اعادہ کرے گا تو اس تکرار کی بنا پر اس پر کفارہ لازم نہیں آئے گا۔ اس پر صرف پہلی دفعہ قسم کھانے کی بنا پر ایک ہی کفارہ لازم آئے گا ہمارے اصحابؒ کا بھی یہی قول ہے کہ اگر کوئی شخص کسی بات کی قسم کھا لے پھر اسی مجلس میں اس قسم کا اعادہ کر لے یا کہیں اور جا کر اس کا اعادہ کر لے اور اس کا ارادہ صرف تکرار کا ہی ہو تو اس صورت میں اس پر صرف ایک کفارہ لازم آئے گا۔ اگر یہ کہا جائے کہ تخفیف کی قرأت کے ساتھ قول باری (بِمَا عَقَدْتُّم) بھی ایک قسم پر کفارہ کے ایجاب کا مقتضی ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ دونوں قرأتوں نیز تکرار کو ان ہی معنوں پر محمول کیا جاتا ہے جن کا ہم نے ذکر کیا ہے اور اس طرح ہر قرأت اپنے طور پر ایک نئے فائدے کی موجب ہے اس لیے معترض کے اس اعتراض کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

فصل

جو لوگ قسم توڑنے سے پہلے کفارہ کے ایجاب کے قائل ہیں وہ دو وجوہ سے آیت زیر بحث سے استدلال کرتے ہیں ایک وجہ تو یہ کہ قول باری ہے (وَلٰکِنْ یُّؤَاخِذُکُمْ بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْاَیْمَانَ فَکَفَّارَتُہٗ) اللہ تعالیٰ نے عقد یمین کے بعد حنث یعنی قسم توڑ لے کے ذکر کے بغیر کفارہ کا ذکر کر دیا اور حرف فاء تعقیب کے لیے آتا ہے اس سے یہ لازم آیا کہ قسم کھاتے ہی کفارہ واجب ہو جائے گا۔

دوسری وجہ یہ قول باری ہے (ذٰلِکَ کَفَّارَۃُ اَیْمَانِکُمْ اِذَا حَلَفْتُمْ) استدلال کی ان دونوں وجوہ کا جواب دیتے ہوئے ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ پہلی آیت (بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْاَیْمَانَ فَکَفَّارَتُہٗ) کے متعلق اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اس میں ایک لفظ پوشیدہ ہے اس لیے جب کبھی کفارہ کے ایجاب کا ارادہ کیا جائے گا اس لفظ کا اعتبار ضروری ہوگا۔

ہمیں یہ بات معلوم ہے کہ آیت قسم توڑنے پر کفارہ کے ایجاب کو متضمن ہے نیز یہ کہ حنث سے پہلے کفارہ واجب نہیں ہوتا۔ تو اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ یہاں یہ مراد ہے کہ "جو قسم تم نے جان بوجھ کر کھائی ہو اور پھر تم نے اسے توڑ دیا ہو اس صورت میں اس کا کفارہ یہ ہے ...."۔

اس کی مثال یہ قول باری ہے (وَمَنْ کَانَ مَرِیْضًا اَوْ عَلٰی سَفَرٍ فَعِدَّۃٌ مِّنْ اَیَّامٍ اُخَرَ) یہاں یہ مفہوم ہے کہ "جو شخص بیمار ہو یا سفر پر ہو اور وہ روزہ نہ رکھے تو دوسرے دنوں کی گنتی پوری کر لے" اسی طرح یہ قول باری ہے۔ (فَمَنْ کَانَ مِنْکُمْ مَرِیْضًا اَوْ بِہٖ اَذًی مِّنْ رَّاْسِہٖ فَفِدْیَۃٌ مِّنْ صِیَامٍ اَوْ صَدَقَۃٍ)

یہاں یہ معنی ہیں کہ "تم میں سے جو شخص بیمار ہو جائے یا اس کے سر میں کوئی تکلیف ہو جائے اور پھر وہ حالتِ احرام میں سر مونڈ لے تو اس پر فدیہ واجب ہوگا، روزے یا صدقہ یا قربانی کی صورت میں"۔ اسی طرح آیت زیر بحث کا مفہوم ہے کہ جو قسم تم نے جان بوجھ کر کھائی ہو اور پھر حانث ہو گئے ہو

تو اس کا کفارہ یہ چیزیں ہیں" اس لیے کہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ حنث سے پہلے کفارہ واجب نہیں ہوتا جبکہ دوسری طرف آیت لامحالہ کفارے کے ایجاب کی مقتضی ہے اور یہ ایجاب حنث کے بعد ہی ہو سکتا ہے۔

اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ آیت میں لفظ حنث پوشیدہ ہے اور ایجاب کفارہ میں یہی مراد ہے۔ نیز جب اللہ تعالیٰ نے اس کا نام کفارہ رکھا تو ہمیں اس سے معلوم ہو گیا کہ اس کی مراد یہ ہے کہ کفارہ واجب ہونے کی حالت میں اس چیز کے ذریعے کفارہ ادا کیا جائے جو آیت میں اس نام سے موسوم کیا گیا ہے یعنی دس مسکینوں کو کھانا کھلانا یا انہیں کپڑے پہنانا یا ایک غلام آزاد کر دینا۔

اس لیے کہ جو چیز واجب نہیں ہو گی وہ حقیقت میں کفارہ نہیں کہلا سکتی اور نہ ہی اس نام سے موسوم کی جا سکتی ہے۔ اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ آیت میں مراد یہ ہے کہ "جب تم اپنی قسم توڑ دو تو پھر اس کا کفارہ دس مسکینوں کو کھانا کھلانا ہے۔

تلاوت کے تسلسل میں قول باری (ذٰلِكَ كَفَّارَةُ اَيْمَانِكُمْ اِذَا حَلَفْتُمْ یہ تمہاری قسموں کا کفارہ ہے جب تم قسم کھاؤ) اس کا مفہوم یہ ہے کہ جب تم قسم کھاؤ اور اپنی قسم توڑ دو۔

اگر یہ کہا جائے کہ جس طرح سبب یعنی نصاب زکوٰۃ کے وجوب کے ساتھ سال گذرنے سے پہلے زکوٰۃ کی ادائیگی کو زکوٰۃ کا نام دینا جائز ہے یا جس طرح قتل کے وجود سے قبل لگنے والے زخم کے ساتھ دیئے جانے والے کفارہ کو کفارۂ قتل کا نام دینا جائز ہے اگرچہ زخمی ہونے کی حالت میں کفارہ واجب نہ ہو

اسی طرح یہ بھی جائز ہے کہ قسم کھانے والا قسم توڑ دینے سے قبل کفارہ کے طور پر جو ادا کرے اسے کفارہ کا نام دیا جائے اور اس کے جواز کے لیے حنث کے لفظ کو آیت میں پوشیدہ ثابت کرنے کی کوئی ضرورت نہ پیش آئے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے کہ آیت میں وہ کفارہ مراد ہے جو حنث کے بعد واجب ہوتا ہے لیکن اگر اس سے صرف واجب کفارہ مراد لیا جائے تو اس صورت میں یہ بات ممتنع ہو جائے گی کہ اس میں وہ کفارہ بھی شامل ہو جائے جو واجب نہ ہوا ہو۔ اس لیے کہ یہ بات محال ہے کہ ایک ہی لفظ ایجاب کا بھی مقتضی ہو اور اس کا بھی جو واجب نہ ہو۔

اس لیے جب اس سے واجب کفارہ مراد لیا جائے گا تو وہ کفارہ منتفی ہو جائے گا جو واجب نہ ہوا ہو۔ نیز یہ بات ثابت ہے کہ جو شخص تبرع اور نیکی کے طور پر کھانا وغیرہ کھلاتا ہے وہ اس کے ذریعے کفارہ ادا کرنے والا شمار نہیں ہوتا اگر اس نے قسم نہ کھائی ہو، جب حنث سے پہلے کفارہ ادا کرنے والا

تبرع کرنے والا شمار ہوتا ہے تو اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اس نے جو کچھ دیا ہے وہ کفارہ نہیں ہے۔ اگر اس نے ایسا کر لیا تو وہ اس کام کا سرانجام دینے والا شمار نہیں ہوگا جس کا اسے حکم دیا گیا تھا۔

معترض نے اپنے اعتراض میں جن دو صورتوں کی مثال دی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ زخم لگنے کے بعد زخمی کی موت سے قبل کفارۂ قتل کی ادائیگی نیز سال گذرنے سے پہلے زکواۃ کی ادائیگی درحقیقت تطوع کی صورت ہے، یہ نہ کفارہ ہے اور نہ زکواۃ۔

ہم نے اسے اس وقت جائز قرار دیا جب یہ دلالت قائم ہوگئی کہ تطوع کے طور پر دیا جانے والا یہ کفارہ یا یہ زکواۃ موت واقع ہو جانے کی صورت میں نیز سال گذر جانے کے بعد فرضیت کے لزوم کو مانع ہے۔

فصل

جو شخص اپنی نذر کو کسی شرط کے ساتھ مشروط کر دے مثلاً یہ کہے "اگر میں گھر میں داخل ہوا تو اللہ کے لیے مجھ پر حج کرنا یا غلام آزاد کرنا لازم ہوگا" یا اس قسم کی کوئی اور شرط لگائے اور پھر حانث ہو جائے تو اس پر قسم کا کفارہ واجب ہوگا نذر کے طور پر مانی ہوئی چیز واجب نہیں ہوگی۔ اس مسلک کے قائلین نے ظاہر قول باری (وَلٰکِنْ یُّؤَاخِذُکُمْ بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْاَیْمَانَ) نیز قول باری (ذٰلِکَ کَفَّارَۃُ اَیْمَانِکُمْ اِذَا حَلَفْتُمْ) سے استدلال کیا ہے۔

ان کا کہنا ہے کہ جب نذر ماننے والا یہ شخص حالف یعنی قسم کھانے والا بن گیا تو پھر حنث کی صورت میں اس پر قسم کا کفارہ واجب ہو گیا۔ نذر کے طور پر مانی ہوئی چیز یعنی منذور واجب نہیں ہوئی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ بات اس طرح نہیں ہے جس طرح ان لوگوں نے خیال کیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ نذر کی بنا پر نذر کے طور پر مانی ہوئی چیز کو بعینہ پورا کرنا واجب ہو جاتا ہے۔ نذر کی اصل یمین کی اصل سے مختلف ہے۔ اس لیے کہ قول باری ہے (اَوْفُوْا بِعَھْدِ اللّٰہِ اِذَا عٰھَدْتُّمْ جب تم عہد کرو تو اللہ سے کیے ہوئے عہد کو پورا کرو)

نیز ارشاد ہوا (یُوْفُوْنَ بِالنَّذْرِ، وہ نذر کو پورا کرتے ہیں) نیز فرمایا (اَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ، عقود کو پورا کرو)

نیز ارشاد ہوا (وَمِنْھُمْ مَّنْ عٰھَدَ اللّٰہَ لَئِنْ اٰتٰنَا مِنْ فَضْلِہٖ لَنَصَّدَّقَنَّ وَلَنَکُوْنَنَّ مِنَ الصّٰلِحِیْنَ فَلَمَّآ اٰتٰھُمْ مِّنْ فَضْلِہٖ بَخِلُوْا بِہٖ وَتَوَلَّوْا وَّھُمْ مُّعْرِضُوْنَ۔ ان میں کچھ ایسے بھی ہیں جنھوں نے اللہ سے یہ عہد کیا تھا کہ اگر ہمیں اللہ اپنے فضل سے (مال) دے گا تو ہم ضرور صدقہ کریں گے اور نیک بن جائیں گے لیکن جب اللہ نے انھیں اپنے

نفضل سے (مال) دیا تو وہ اس میں بخل کرنے لگے اور منہ موڑ گئے اور وہ تو منہ موڑنے والے ہی تھے)
اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کی اس بنا پر مذمت کی کہ انھوں نے اپنی نذر بعینہٖ پوری نہیں کی۔
حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا بھی ارشاد ہے (من نذر نذرا لم یسمہ فعلیہ کفارۃ یمین ومن نذر نذرا سماہ فعلیہ الوفاء بہ۔ جس شخص نے کوئی نذر مانی ہو لیکن اس کی تعیین نہ کی ہو تو اس پر قسم کا کفارہ لازم ہوگا اور جس نے نذر مانی ہو اور اس کی تعیین بھی کی ہو تو اس پر اسے پورا کرنا لازم ہوگا۔
قول باری (ذٰلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ) کا تعلق اس قسم کے ساتھ ہے جو اللہ کے نام پر جان بوجھ کر کسی امر مستقبل کے بارے میں کھائی گئی ہو جسے یمین منعقدہ کہا جاتا ہے جبکہ نذر کی صورتوں کی بنیاد وہ آیات ہیں جن کا ہم نے ابھی نذر پوری کرنے کے لزوم کے سلسلے میں ذکر کیا ہے۔
قول باری ہے (وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ۔ تم اپنی قسموں کی حفاظت کرو) کچھ لوگوں کا قول ہے کہ "تم قسم توڑنے سے اپنے آپ کو بچاؤ اور قسم کھا کر قسم توڑ دینے سے پرہیز کرو اور ڈرتے رہو، اگرچہ قسم توڑنا کوئی گناہ کی بات نہیں ہے۔"
دوسرے حضرات کا قول ہے۔ "قسمیں کم کھایا کرو"۔ جس طرح یہ قول باری ہے (ولا تجعلوا اللہ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ اور اللہ تعالیٰ کی ذات کو اپنی قسموں کا نشانہ نہ بنا لو) ان حضرات نے شاعر کے اس قول سے استشہاد کیا ہے۔

سه قلیل الالایا حافظ لیمینہ ‌ ‌ ‌ ‌ اذا بدرت منہ الالیۃ برت

اس کی قسمیں بہت قلیل ہیں اور وہ اپنی قسم کی حفاظت کرتا ہے جب کہ اس کے منہ سے کوئی قسم نکل جاتی ہے تو وہ پوری بھی ہو جاتی ہے۔
کچھ دوسرے حضرات کا قول ہے "قسموں کی اس طرح نگہداشت کرو کہ قسم توڑنے پر کفارہ ادا کر دو" اس لیے کہ کسی چیز کی حفاظت اس چیز کی نگہداشت کا نام ہے۔ یہی بات درست ہے۔ آیت کی پہلی تاویل بے معنی ہے۔ اس لیے کہ قسم اگر کسی معصیت کے ارتکاب کے لیے نہ کھائی گئی ہو تو اسے توڑ دینے سے روکا نہیں گیا ہے۔
حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (من حلف علی یمین فرأی غیرھا خیرا منھا فلیات بالذی ھو خیر ولیکفر عن یمینہ) آپ نے قسم کھانے والے کو قسم توڑنے کا حکم دیا۔
ارشاد باری بھی ہے (وَلَا يَأْتَلِ أُولُوا الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ أَنْ يُؤْتُوا أُولِي الْقُرْبَىٰ

وَالْمَسَاکِیْنَ وَالْمُهَاجِرِیْنَ فِیْ سَبِیْلِ اللّٰہِ وَلْیَعْفُوْا وَلْیَصْفَحُوْا، جو لوگ تم میں بزرگی اور وسعت والے ہیں وہ قرابت والوں کو اور مسکینوں کو اور ہجرت فی سبیل اللہ کرنے والوں کو دینے سے قسم نہ کھا بیٹھیں۔ چاہیے کہ معاف کرتے رہیں اور درگزر کرتے رہیں) تا آخر آیت۔

روایت میں ہے کہ یہ آیت مسطح بن اُثاثہ کے بارے میں نازل ہوئی جب حضرت ابوبکرؓ نے ان پر کچھ خرچ نہ کرنے کی قسم کھالی تھی، اس کی وجہ یہ تھی کہ مسطح نے افک کے واقعہ کے سلسلے میں بڑی سرگرمی دکھائی تھی۔ حضرت ابوبکرؓ اس شخص کی مدد کرتے رہتے تھے یہ ان کا رشتہ دار بھی تھا۔

اللہ تعالیٰ نے حضرت ابوبکرؓ کو اپنی قسم توڑ دینے کا حکم دے دیا اور اس شخص کی دوبارہ کفالت کا امر فرمایا چنانچہ حضرت ابوبکرؓ نے اللہ کے اس حکم کے مطابق اپنی قسم توڑ دی اور پھر سے اس کی مدد شروع کردی۔ اللہ تعالیٰ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی اپنی قسم توڑ دینے کا حکم دیا تھا۔

چنانچہ ارشاد ہے (یَاَیُّهَا النَّبِیُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا اَحَلَّ اللّٰہُ لَکَ اے نبی! آپ کیوں اپنے اوپر وہ چیز حرام کرتے ہیں جو اللہ نے آپ کے لیے حلال کردی ہے) تا قول باری (قَدْ فَرَضَ اللّٰہُ لَکُمْ تَحِلَّةَ اَیْمَانِکُمْ۔ اللہ تعالیٰ نے تم لوگوں پر اپنی قسمیں کھول دینا فرض کردیا ہے) یعنی کفارہ دے کر اور دوبارہ اس چیز کی طرف رجوع کرکے جو اپنے اوپر حرام کرلی ہو۔

اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ جب کسی معصیت کے ارتکاب کی قسم نہ کھائی گئی ہو تو اس صورت میں قسم توڑ دینے سے روکا نہیں گیا ہے۔ اس لیے قول باری (وَاحْفَظُوْا اَیْمَانَکُمْ) سے قسم توڑنے کی نہی مراد لینا درست نہیں ہوگا۔ جن لوگوں کا یہ قول ہے کہ آیت میں قسم کھانے کی نہی ہے اور اس سلسلے میں انھوں نے شاعر کے شعر سے استشہاد کیا ہے ان کا قول بھی انتہائی کمزور اور ساقط ہے۔

اس لیے کہ قسم کی حفاظت کے حکم کو قسم کی نہی پر محمول کرنا کسی طرح درست نہیں ہے۔ جس طرح یہ کہنا درست نہیں ہے "اپنے مال کی حفاظت کر" یعنی "مال نہ حاصل کر" شاعر کے شعر کا مفہوم ہمارے قول کے مطابق ہے یعنی کفارہ ادا کرنے کے لیے قسم توڑنے کی رعایت کی جائے۔ اس لیے کہ شاعر نے پہلے مصرعہ میں یہ بتایا ہے کہ مذکورہ شخص کی قسمیں بہت کم ہیں۔ پھر کہا کہ وہ اپنی قسم کی حفاظت کرتا ہے یعنی وہ اس کی نگہداشت کرتا ہے تاکہ قسم توڑنے کی صورت میں اس کا کفارہ ادا کردے۔

اگر شعر کا وہ مفہوم ہوتا جو استشہاد کرنے والے نے بیان کیا ہے تو اس میں اسی بات کی تکرار لازم آجاتی جو اس نے پہلے بیان کردی تھی اس لیے یہ بات درست ہے کہ آیت میں قسم کی نگہداشت کا حکم ہے تاکہ حنث کی صورت میں اس کا کفارہ ادا کردے۔

قسم کا کفارہ کتنا ہے؟

قول باری ہے (اطعام عشرۃ مساکین دس مسکینوں کو کھانا کھلانا) حضرت علیؓ، حضرت عمرؓ حضرت عائشہؓ، سعید بن المسیب، سعید بن جبیر، ابراہیم نخعی، مجاہد اور حسن کا قول ہے کہ قسم کے کفارہ میں ہر مسکین کو نصف صاع تقریباً دو سیر گندم دی جائے گی۔

حضرت عمرؓ اور حضرت عائشہؓ کا قول ہے یا ایک صاع کھجور دیا جائے گا۔ ہمارے اصحاب کا بھی یہی قول ہے جب قسم کھانے والا ان مسکینوں کو طعام کا مالک بنا دے۔

حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابن عمرؓ، حضرت زید بن ثابتؓ، عطاء بن ابی رباح اور دوسرے حضرات کا قول ہے کہ ہر مسکین کو ایک مد (ایک پیمانہ جس کی مقدار اہل عراق کے نزدیک دو رطل یعنی اسی تولے اور اہل حجاز کے نزدیک ۱⅓ رطل ہے) گندم دی جائے گی۔ امام مالک اور امام شافعی کا بھی قول ہے۔

تملیک کیے بغیر کھانا کھلانے کے مسئلے میں اختلاف رائے ہے۔ حضرت علیؓ، محمد بن کعب، قاسم، سالم، شعبی، ابراہیم نخعی اور قتادہ سے مروی ہے کہ ان مسکینوں کو صبح اور شام کا کھانا دیا جائے گا۔ ہمارے اصحاب کا یہی قول ہے۔ نیز امام مالک، سفیان ثوری اور اوزاعی کا بھی یہی قول ہے حسن بصری کا قول ہے کہ صرف ایک وقت کھلایا جائے گا اور یہی کافی ہوگا۔ حکم کا قول ہے کہ جب تک طعام مسکینوں کے حوالے نہیں کر دیا جائے گا کھانا کھلانا یعنی اطعام درست نہیں ہوگا۔

سعید بن جبیر کا قول ہے کہ دو مد تو طعام کے لیے دیے جائیں گے اور ایک مد سالن کے لیے دیا جائے گا۔ ان مسکینوں کو اکٹھا کر کے کھانا کھلایا نہیں جائے گا بلکہ کفارہ ادا کرنے والا انھیں یہ طعام حوالے کر دے گا۔

ابن سیرین، جابر بن زید، مکحول، طاؤس اور شعبی سے مروی ہے کہ انھیں ایک ہی دفعہ بٹھا کر کھلا دیا جائے گا۔ حضرت انس سے بھی اسی قسم کی روایت ہے۔ امام شافعی کا قول ہے کہ انھیں طعام مشترکہ طور پر نہیں دے گا بلکہ ہر مسکین کو ایک مد کی مقدار طعام دے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری ہے (فکفارتہ اطعام عشرۃ مساکین من اوسط ما تطعمون اھلیکم اس کا کفارہ یہ ہے کہ دس مسکینوں کو وہ اوسط درجہ کا کھانا کھلاؤ جو تم اپنے بال بچوں کو کھلاتے ہو) ظاہر آیت مسکینوں کو طعام دیے بغیر اکل کی صورت میں اطعام کے جواز کا

مقتضی ہے۔

آپ اس قول باری کو نہیں دیکھتے (وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلٰى حُبِّهٖ مِسْكِيْنًا اور وہ اللہ کی محبت میں مسکین کو کھانا کھلاتے ہیں) اس سے یہی مفہوم سمجھ میں آتا ہے کہ کھانا مسکینوں کی ملکیت میں دیے بغیر ان کے سامنے رکھ دیا جائے اور اس طرح انھیں کھلا دیا جائے۔ جب یہ فقرہ کہا جائے گا کہ فلان یطعم الطعام (فلاں شخص کھانا کھلاتا ہے) اس سے ان کی مراد یہ ہوتی ہے کہ فلاں شخص لوگوں کو کھانے پر بلاتا ہے۔

جب اطعام کا اسم اباحت کے مفہوم کو شامل ہے تو اس کا جواز واجب ہوگیا اور جب ملکیت میں دیے بغیر اباحت کے طور پر اطعام جائز ہوگیا تو پھر ملکیت میں دے دینا بڑھ کر جائز ہوگا۔ اس لیے کہ تملیک اباحت سے بڑھ کر ہوتی ہے۔ تملیک کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں۔

ہمارے اصحاب نے یہ کہا ہے کہ انھیں صبح و شام دو وقت کا کھانا دیا جائے گا اس کی وجہ یہ قول باری ہے (مِنْ اَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ اَهْلِيْكُمْ) اوسط کھانا وہ ہوتا ہے جو صبح و شام دو وقت کھایا جاتا ہے۔ اس لیے کہ دن رات چوبیس گھنٹوں میں زیادہ سے زیادہ تین دفعہ کھانا کھایا جاتا ہے، کم سے کم ایک دفعہ اور اوسطاً دو مرتبہ، لوگوں کی عام عادت اسی طرح ہے۔

لیث بن سعد نے ابن بریدہ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (اذا کان خبزا یابسا فھو غداء ه وعشاء ه اگر خشک روٹی ہو تو بھی اس کے صبح و شام کا کھانا ہے)۔

ہمارے اصحاب کا یہ قول ہے کہ اگر کفارہ ادا کرنے والا انھیں کھانا دینا چاہے تو نصف صاع گندم اور ایک صاع جَو یا کھجور دے گا۔ اس کی دلیل حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے حضرت کعب بن عجرہؓ کی روایت ہے جس کا تعلق سر کی تکلیف کے فدیہ سے ہے۔

آپ نے فرمایا (اطعم ثلاثة آصع من طعام ستة مساکین یا تین صاع طعام چھ مسکینوں کو کھلا دو) ایک اور حدیث میں ہے (اطعم ستة آصع من تمر ستة مساکین چھ صاع کھجور چھ مسکینوں کو کھلا دو)

آپ نے ہر مسکین کے لیے ایک صاع کھجور یا نصف صاع گندم مقرر کر دی اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ قسم کا کفارہ بھی اسی طرح ہے۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سر کی تکلیف کے فدیہ میں اور قسم کے کفارہ میں طعام کی مقدار کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں کیا۔ آپ سے ظہار کے کفارہ کے سلسلے میں مروی ہے کہ ساٹھ مسکینوں کو ایک وسق کھجور دیا جائے گا۔

وسق کی مقدار ساٹھ صاع کے برابر ہوتی ہے۔ جب ظہار کے کفارے میں ہر مسکین کے لیے ایک صاع کھجور کا ثبوت ہو گیا تو قسم کا کفارہ بھی اسی طرح ہو گا۔ اس لیے کہ ان دونوں کے اندر واجب ہونے والے طعام کے مقدار کی یکسانیت پر سب کا اتفاق ہے۔

جب ایک صاع کھجور کا ثبوت ہو گیا تو گندم میں نصف صاع کا وجوب ہو گیا اس لیے کہ جن حضرات نے اس میں ایک صاع کھجور واجب کیا ہے انھوں نے نصف صاع گندم واجب کی ہے۔

قول باری ہے (مِنْ اَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ اَھْلِیْکُمْ) حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ اہل مدینہ کے لیے خوراک کی جو مقدار ہوتی تھی اس میں بالغ اور آزاد کا حصہ نابالغ اور غلام کی نسبت زیادہ ہوتا تھا۔

پھر یہ آیت نازل ہوئی (مِنْ اَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ اَھْلِیْکُمْ یعنی اوسط درجے کا کھانا۔ نہ زیادہ بڑھیا اور نہ زیادہ گھٹیا۔ سعید بن جبیر سے بھی اسی قسم کی روایت ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ نے بیان کر دیا کہ اوسط سے مراد یہ ہے کہ اوسط مقدار ہو، یہ مراد نہیں کہ سالن کے ساتھ ہو۔ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ "اوسط طعام روٹی اور کھجور ہے۔ نیز روٹی اور زیتون کا تیل ہے۔ ہم اپنے بال بچوں کو جو بہترین کھانا کھلاتے ہیں وہ گوشت اور روٹی ہے"۔

عبیدہ سے مروی ہے کہ اوسط طعام روٹی اور گھی ہے۔ ابو رزین نے کہا ہے اوسط طعام روٹی، کھجور اور سرکہ ہے۔ ابن سیرین کا قول ہے کہ سب سے عمدہ کھانا گوشت روٹی ہے، اوسط کھانا گھی روٹی ہے۔ اور احسن کھانا کھجور اور روٹی ہے۔ حضرت عبداللہ بن مسعود سے بھی اسی قسم کی روایت ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سلمہ بن صخرؓ کو ظہار کے کفارہ میں ہر مسکین کو ایک صاع کھجور دینے کا حکم دیا تھا اور اس کے ساتھ سالن کے طور پر کوئی اور چیز دینے کا حکم نہیں دیا تھا۔ نیز آپ نے حضرت کعب بن عجرہؓ کو تین صاع طعام چھ مسکینوں پر صدقہ کر دینے کا حکم دیا تھا اس کے ساتھ سالن کے طور پر کچھ دینے کا حکم نہیں دیا تھا۔

کسی اہل علم کے نزدیک ظہار کے کفارہ اور قسم کے کفارہ کے درمیان طعام کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ طعام کے ساتھ ادام یعنی سالن واجب نہیں ہے۔ نیز یہ کہ آیت میں مذکورہ اوسط سے اوسط مقدار مراد ہے اس کے ساتھ ادام ملانا مراد نہیں ہے۔

قول باری (فَکَفَّارَتُهٗ اِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاکِیْنَ) ان سب کے لیے عموم ہے جن پر مسکین کے لفظ کا اطلاق

ہوتا ہے۔ اس لیے ایک مسکین کو سارا کھانا دینے کے جواز پر اس سے استدلال کرنا درست ہے۔
یعنی سارا کھانا ایک مسکین کو دس دنوں میں نصف صاع یومیہ کے حساب سے دے دینا جائز ہے۔ اس لیے کہ اگر ہم اسے دوسرے دن کھانا نہ دیں تو ہم اسم کے بعض مدلول کے اندر حکم کی تخصیص کردیں گے اور بعض کو چھوڑ دیں گے۔
خاص طور پر ان مدلول کے اندر جو بالاتفاق آیت کے حکم میں داخل ہیں۔ امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے کہ ایک مسکین کو دس دنوں میں نصف صاع یومیہ کے حساب سے سارا طعام دے دینا قسم کے کفارہ کی ادائیگی کے لیے کافی نہیں ہوگا۔
اگر کوئی شخص یہ کہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے دس مسکینوں کا ذکر فرما دیا تو اب ان سے کم پر اقتصار کرنا جائز نہیں ہے۔ جس طرح یہ قول باری ہے (فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمَانِيْنَ جَلْدَةً انھیں اسی کوڑے لگاؤ) یا یہ قول باری ہے (اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ وَّعَشْرًا چار مہینے دس دن)
جن اعداد کا ذکر کیا گیا ہے ان سے کم پر اقتصار کرنا جائز نہیں ہے۔ اس لیے زیر بحث مسئلے میں بھی دس مسکینوں سے کم پر اقتصار کرنا جائز نہیں ہوگا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ چونکہ اطعام کا مقصد مساکین کی بھوک دور کرنا ہے اس لیے اس میں ایک مسکین اور مسکینوں کے ایک گروہ کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہوگا۔
جب کہ ان سب کے لیے ایک دن میں اطعام کے عمل کی تکرار ہو جائے یا صرف ایک کے لیے دس دنوں کے اندر اس عمل کو دہرایا جائے۔ یہ دونوں صورتیں اس مقصد کے مطابق ہیں، اس طرح دس مسکینوں کو اطعام کا جو معنی مقصود ہے وہ ایک مسکین کو دس دنوں کے اندر اس عمل کے تکرار میں موجود ہے۔
اس میں کوئی امتناع نہیں ہے کہ اس عمل کی تکرار کی صورت میں ایک مسکین پر دس مسکینوں کے اطعام کا اطلاق کر دیا جائے۔ اس لیے کہ مقصد تو اس عمل کی تکرار ہے نہ کہ مساکین کی تکرار۔
جس طرح یہ قول باری ہے (يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْاَهِلَّةِ آپ سے چاند کے گھٹنے بڑھنے کے متعلق پوچھتے ہیں) چاند تو ایک ہلال ہوتا ہے لیکن چونکہ ہر ماہ اس کی رویت میں تکرار ہوتی ہے اس لیے اس پر جمع کے اسم کا اطلاق ہو گیا۔
حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے استنجا میں تین ڈھیلے استعمال کرنے کا حکم دیا لیکن اگر کوئی شخص صرف ایک تکونی ڈھیلے سے استنجا کرے تو یہ اس کے لیے کافی ہوگا۔

یا جس طرح آپ نے سات کنکروں کے ساتھ رمی جمار کا حکم دیا لیکن اگر کوئی شخص ایک ہی کنکر کو سات دفعہ رمی کے لیے استعمال کرے تو بھی اس کے لیے یہ کافی ہوگا اس لیے کہ رمی جمار میں سات دفعہ کنکر مارنا مقصود ہوتا ہے۔

اسی طرح استنجا میں مقعد کو تین دفعہ ڈھیلا لگانا مقصود ہوتا ہے۔ ڈھیلوں کی تعداد مقصود نہیں ہوتا۔ ٹھیک اسی طرح جب کفارہ دینے کا مقصد مساکین کی بھوک دور کرنا ہے تو پھر ایک مسکین کو دس دن کھلانے اور دس مسکینوں کو ایک دن کھلانے کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہونا چاہیے۔

اس پر یہ قول باری بھی دلالت کرتا ہے (اَوْ کِسْوَتُھُمْ یا انھیں کپڑے پہنائے) یہاں یہ تو واضح ہے کہ مراد ان دس مسکینوں کو دس کپڑے پہنانا ہے اس طرح عبارت کی ترتیب کچھ اس طرح ہوگئی۔ "او عشرۃ اثواب" (یا دس کپڑے) کپڑے پہنانے میں ایک یا دس مساکین کی کوئی تخصیص نہیں کی اس سے یہ ضروری ہوگیا کہ اگر ایک مسکین کو دس جوڑے دے دیے جائیں تو وہ کفارہ کے لیے کفایت کر جائے گا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ "میں نے دس مسکینوں کے جوڑے ایک مسکین کو دے دیے" تو اس کا یہ قول درست ہوگا۔ اس طرح قول باری (اَوْ کِسْوَتُھُمْ) اس جہت سے اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ حکم مسکینوں کی دس کی تعداد میں منحصر نہیں ہے۔

اس پر اس جہت سے بھی دلالت ہو رہی ہے جس میں جہت سے اطعام کے ذکر میں دلالت ہوتی ہے جس کا ہم نے درج بالا سطور میں ذکر کر دیا ہے۔

ہمارے اصحاب کے نزدیک ایک مسکین کو جوڑے دینے کی صورت اس وقت جائز ہوگی جب اسے دس دنوں کے اندر ہر روز ایک جوڑا دے دیا جائے اس لیے کہ کھانا کھلانے میں ایک مسکین کو دس دن کھلانے کا ہمارے بیان کی روشنی میں جب ثبوت ہوگیا تو پھر کپڑا پہنانے میں بھی یہ طریقہ واجب ہوگیا اس لیے کہ کسی نے کھانا کھلانے اور کپڑا پہنانے کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے۔

ہمارے اصحاب نے طعام اور کپڑوں کی بجائے ان کی قیمت کی ادائیگی کو بھی جائز قرار دیا ہے اس لیے کہ اس بات کا ثبوت ہوگیا کہ کفارہ میں مقصد یہ ہوتا ہے کہ مساکین کو مال کی اس مقدار سے فائدہ اٹھانے کا موقع ملے جو انھیں وصول ہوئی ہے۔

یہی فائدہ انھیں قیمت کے طور پر نقد رقم حاصل ہونے کی صورت میں بھی ملتا ہے جس طرح طعام اور کپڑے کی صورت میں حاصل ہوتا ہے۔ نیز جب روایات اور قیاس و نظر کی رو سے زکوٰۃ

کے اندر قیمت کی ادائیگی درست ہوتی ہے تو پھر کفارہ کی صورت میں بھی ایسا ہونا واجب ہو گیا۔ اس لیے کہ کسی نے بھی ان دونوں کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا۔

علاوہ ازیں اگر کوئی شخص کسی کو رقم دے کر طعام اور کپڑے وغیرہ خریدنے کے لیے کہتا ہے تو اس کے متعلق یہ اطلاق ممتنع نہیں ہوتا کہ "اس نے فلاں کو کھانا کھلایا اور کپڑا پہنایا ہے"۔ جب اس اطلاق کی گنجائش نکل آئی تو پھر آیت کے الفاظ اس صورت یعنی نقدی کی صورت میں کفارہ کی ادائیگی پر بھی مشتمل ہوں گے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اطعام کی حقیقت یہ ہے کہ ایک شخص کسی کو اس طرح کھلائے کہ کھانا اس کے لیے مباح کر دے یعنی اس کے سامنے لا کر رکھ دے اور پھر وہ اس میں سے جتنا چاہے کھالے۔ اس کے ساتھ اگر وہ اس کھانے کو مسکین کی ملکیت میں دے دیتا اور مسکین اسے کھائے بغیر فروخت کر کے نقد رقم حاصل کر لیتا تو بھی کفارہ ادا ہو جاتا اگرچہ لفظ کے حقیقی معنی اس صورت کو شامل نہیں ہیں لیکن چونکہ اس مقدار میں مال اس تک پہنچانے کا مقصد حاصل ہو گیا اس لیے یہ صورت درست ہو گئی اگرچہ اس نے اسے کھایا نہیں اور کھانے کے طور پر اس سے فائدہ نہیں اٹھایا۔

اسی طرح اگر کفارہ ادا کرنے والا مسکین کو جوڑا دے دیتا لیکن مسکین اسے پہنے بغیر فروخت کر دیتا اور اس کی قیمت اپنے استعمال میں لے آتا تو اس کا کفارہ ادا ہو جاتا اگرچہ اس پورے عمل میں اس نے مسکین کو جوڑا نہیں پہنایا صرف اسے جوڑا دیا ہے۔

لیکن جواز کی وجہ یہ ہے کہ اس نے اسے جوڑا دے کر مال کی یہ مقدار اس تک پہنچا دی ہے اس بنا پر وہ اسے کپڑا پہنانے والا قرار پایا۔ اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ کفارے میں کھانے اور کپڑے کا حصول مقصد نہیں ہے بلکہ مال کی اس مقدار کا مسکین تک پہنچ جانا مقصد ہے اس مقصد کے حصول کے لیے جنس اور نقد کی صورتوں میں حکم کے اندر کوئی فرق نہیں ہوگا یعنی مسکین کو خواہ طعام یا کپڑا دے دیا جائے یا ان کی قیمت دونوں صورتوں میں مقصد حاصل ہو جائے گا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقہ فطر میں نصف صاع گندم یا ایک صاع جو یا کھجور کی مقدار مقرر کر کے فرمایا (اغنوھم عن المسئلۃ فی ھذا الیوم۔ آج کے دن انہیں دست سوال دراز کرنے سے مستغنی کر دو)

آپ نے بتا دیا کہ صدقۂ فطر میں مقصد یہ ہے کہ مساکین سوال کرنے سے مستغنی ہو جائیں۔ بعینہٖ طعام مقصد نہیں۔ یہ مقصد جس طرح طعام کے ذریعے حاصل ہو جاتا ہے اسی طرح اس کی

قیمت کے ذریعے بھی حاصل ہو جاتا ہے۔

اگر کوئی شخص یہ کہے کہ اگر قیمت جائز ہوتی اور مقصد یہ ہوتا کہ مال کی یہ مقدار مساکین تک پہنچ جائے تو پھر اطعام اور کسوہ کے ذکر کا کوئی فائدہ نہ ہوتا جبکہ اکثر احوال میں ان کی قیمتوں میں تفاوت ہوتا رہتا ہے۔

آیت میں کھانے اور کپڑے کے ذکر کے اندر یہ دلالت موجود ہے کہ انھیں چھوڑ کر ان کی قیمتوں کی ادائیگی جائز نہیں ہے نیز یہ کہ عین طعام اور کسوہ کی بجائے مال کی اس مقدار سے فائدہ اٹھانا مقصد نہیں ہے اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ معترض کی یہ سوچ درست نہیں ہے۔ اور بات اس طرح نہیں ہے جس طرح اس نے سوچا ہے۔

اللہ تعالیٰ نے طعام اور کسوہ کا ذکر فرمایا ہے۔ اس کے بڑے فائدے ہیں۔ وہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے ان دونوں باتوں کا ذکر فرما دیا اور اس ذکر سے ہمارے لیے یہ دلالت مہیا کر دی کہ ان دونوں کی بجائے ان کی قیمت دے دینا بھی جائز ہے تاکہ کفارہ ادا کرنے والے کو اختیار مل جائے کہ چاہے تو گندم دے دے یا کھانا کھلا دے یا کپڑا پہنا دے یا چاہے تو گندم اور کپڑوں کی بجائے ان کی قیمت ادا کر دے۔

اس صورت میں قیمتوں کے تفاوت کے وقت اس کے لیے گنجائش ہوگی کہ ارفع کو چھوڑ کر ادنیٰ یا ادنیٰ کو چھوڑ کر ارفع کو بطور کفارہ ادا کر دے۔ یا ان دونوں مذکورہ اشیاء میں سے بعینہ جو چیز چاہے دے دے۔

جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "جس شخص کے اونٹوں کی زکوٰۃ میں بنت لبون (دو سال پورا کر کے تیسرے سال میں پہنچ جانے والی مادہ بچی) واجب ہو گئی ہو اور اسے بنت لبون نہ ملے تو پھر ایک بنت مخاض (ایک سال پورا کر کے دوسرے سال میں پہنچ جانے والی مادہ بچی) لے لی جائے گی اور اس کے ساتھ دو بکریاں اور بیس درہم بھی وصول کیے جائیں گے۔"

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوٰۃ ادا کرنے والے کو یہ اختیار دے دیا جبکہ اسے یہ قدرت حاصل تھی کہ وہ مذکورہ فرض کی ادائیگی ایک بنت لبون خرید کر، کر سکتا تھا یا جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دیت میں سو اونٹ مقرر کر دیے۔ امت کا اس پر اتفاق ہے کہ دیت اگر درہم اور دینار کی شکل میں ادا کی جائے گی تو وہ سو اونٹوں کی قیمتوں کے برابر ہوگی۔

اگرچہ قیمتوں کی تعیین میں اختلاف رائے ہے یا جس طرح یہ صورت ہے کہ کوئی شخص گھر میں

اوسط درجے کا غلام دینا قبول کرلے۔ اگر وہ اوسط درجے کا غلام لے آئے گا تو اسے قبول کرلیا جائے گا اور اگر اس کی قیمت لے آئے گا تو قیمت بھی قبول کرلی جائے گی۔ ان صورتوں میں قیمت لے لینے کے جواز نے مذکورہ چیزوں کی تعیین کو باطل نہیں کیا۔

یہی بات اس مسئلے میں بھی ہے جو ہمارے زیر بحث ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے کفارہ ادا کرنے والے کو کھانا کھلانے، کپڑا پہنانے اور غلام آزاد کرنے کے درمیان اختیار دے دیا گیا ہے۔ اب قیمت بھی ان اشیاء میں سے ایک شے کی طرح ہے اس لیے اسے ان اشیاء اور قیمت کے درمیان اختیار مل جائے گا۔

اگرچہ طعام اور کسوہ کی قیمتوں میں فرق ہوتا رہتا ہے اس لیے کہ جب وہ ارفع چیز کفارہ کے طور پر ادا کرے گا تو اس میں زیادہ فضیلت حاصل ہوگی اور اگر ادنیٰ پر اقتصار کرے گا تو اس کی اسے اجازت ہوگی۔ ان میں سے جو بھی وہ کرے گا وہی فرض ہوگا اور اس کی انجام دہی پر وہ اپنے فرض سے سبکدوش ہو جائے گا۔

اس کی مثال یہ ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ نماز کے اندر فرض قرأت کی مقدار ایک آیت ہے لیکن اگر اس نے قرأت طویل کردی تو پوری قرأت فرض میں شمار ہوگی۔

اسی طرح رکوع میں فرض وہ مقدار ہے جس کی بنا پر ایک شخص راکع کہلا سکتا ہو۔ اگر اس نے رکوع میں طوالت اختیار کرلی تو پورے رکوع کا شمار فرض کے اندر ہوگا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر امام رکوع طویل کردے اور مقتدی آخر رکوع میں آکر شامل ہو جائے تو اس صورت میں مقتدی کو وہ رکعت مل جائے گی۔

اسی طرح اس میں کوئی امتناع نہیں کہ کفارہ میں اس چیز کی قیمت کو فرض تسلیم کرلیا جائے جو طعام یا کپڑے کی قیمتوں میں سے کم ہو لیکن اگر وہ ارفع چیز کی قیمت ادا کرے گا تو یہی قیمت فرض شمار ہوگی۔

کپڑے کی مقدار میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ قسم کے کفارہ میں ہر مسکین کو ایک کپڑا دیا جائے گا خواہ وہ ازار ہو یا چادر یا قمیص ہو یا قبا یا لمبی چادر۔ ابن سماعہ نے امام محمد سے روایت کی ہے کہ اگر شلوار دے دے گا تو بھی کافی ہے۔ ان سے یہ بھی روایت ہے کہ اگر کسی نے کپڑا نہ خریدنے کی قسم کھائی ہو تو اگر وہ مردانہ شلوار خرید لے گا تو حانث ہو جائے گا۔

ہشام نے امام مالک سے روایت کی ہے شلوار یا عمامہ دینا کفارہ کے لیے کافی نہیں ہوگا۔ بشر نے امام ابو یوسف سے یہی روایت کی ہے۔ امام مالک اور لیث بن سعد کا قول ہے کہ اگر مرد مسکین کو کپڑا پہنائے گا تو ایک کپڑا دے گا اور اگر عورت کو پہنائے گا تو دو کپڑے دے گا ایک قمیص اور دوسری اوڑھنی۔ اس لیے کہ نماز کے جواز کے لیے یہی کم سے کم لباس ہے۔ عورت کو صرف ایک کپڑا دینا کافی نہیں ہوگا۔ اسی طرح صرف عمامہ دینا کافی نہیں ہوگا۔

سفیان ثوری کا قول ہے کہ عمامہ بھی کافی ہوگا۔ امام شافعی کا قول ہے کہ عمامہ، شلوار اور سر پر ڈالنے کی اوڑھنی بھی کافی ہوگی۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت عمران بن حصینؓ، ابراہیم نخعی، حسن، مجاہد، طاؤس اور زہری سے مروی ہے کہ ہر مسکین کو ایک کپڑا دیا جائے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ظاہر روایت اس بات کی مقتضی ہے کہ کپڑا ایسا ہونا چاہیے کہ جب اسے کوئی شخص پہن لے تو وہ لباس میں ملبوس کہلا سکے۔ اس لیے کہ ایک شخص جس نے صرف شلوار پہن رکھی ہو اور اس کے جسم پر کوئی اور کپڑا نہ ہو یا صرف عمامہ باندھ رکھا ہو تو اسے لباس میں ملبوس نہیں کہا جا سکتا جس طرح صرف ٹوپی پہننے والے کو یہ نام نہیں دیا جا سکتا۔

اس لیے یہ واجب ہوگیا کہ صرف شلوار یا عمامہ یا اوڑھنی کافی نہیں۔ کیونکہ یہ چیزیں پہننے کے باوجود ایک شخص برہنہ ہی شمار ہوگا۔ کپڑے میں ملبوس شمار نہیں ہوگا۔ لہٰذا ازار اور قمیص میں سے ہر ایک پورے جسم پر آجاتی ہے اور ایسا انسان لباس میں ملبوس کہلا سکتا ہے اس لیے کفارہ میں یہ کافی ہوتی ہے۔

قول باری ہے (اَوْ تَحْرِیْرُ رَقَبَۃٍ یا ایک غلام آزاد کرنا) یعنی عتق رقبہ تحریر رقبہ کا مفہوم ہے کہ اس پر آزادی واقع کردے۔ رقبہ یعنی گردن کا ذکر کرکے اس سے غلام کا پورا سراپا مراد لیا ہے۔ اسے قیدی کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے جس کی گردن میں بندھی ہوئی رسی کو کھول کر اسے آزاد کر دیا جاتا ہے۔ اس طرح رقبہ پورے شخص سے عبارت ہے۔

ہمارے اصحاب کا بھی یہی قول ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے غلام سے کہے "تیری گردن آزاد ہے" تو وہ غلام آزاد ہو جائے گا۔ جس طرح "انت حر" (تو آزاد ہے) کہنے پر وہ آزاد ہو جاتا ہے۔ رقبہ کا لفظ اس بات کا مقتضی ہے کہ آزاد کیا جانے والا غلام جسمانی نقائص اور بیماریوں سے محفوظ ہو۔ اس لیے کہ یہ لفظ پورے اعضا والے انسان کے لیے اسم ہے تاہم فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ معمولی قسم کا جسمانی نقص اس کے جواز میں مانع نہیں ہے۔

ہمارے اصحاب نے اس سلسلے میں یہ معیار مقرر کیا ہے کہ اگر کسی عضو میں نقص ہو تو نقص اس درجے کا نہ ہو کہ اس عضو کی منفعت ہی ختم ہو گئی ہو اور عضو بے کار ہو چکا ہو۔ اگر اس کی منفعت باقی ہو تو اس صورت میں کفارہ کے اندر ایسے غلام کو آزاد کرنا جائز ہو گا۔ اگر منفعت ختم ہو چکی ہو تو ہمارے اصحاب کے نزدیک ایسا غلام آزاد کرنا جائز نہیں ہو گا۔

قول باری ہے (فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ اَيَّامٍ۔ جس شخص کو یہ میسر نہ ہو تو وہ تین دن روزے رکھے۔ مجاہد نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے اور ابوالعالیہ نے حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ سے آیت کی قرأت (فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ اَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ) نقل کی ہے۔

ابراہیم نخعی کا قول ہے کہ ہماری قرأت میں بھی یہ فقرہ اسی طرح ہے۔ حضرت ابن عباسؓ، مجاہد، ابراہیم، قتادہ اور طاؤس کا قول ہے کہ یہ تین روزے لگاتار رکھے جائیں گے ان میں وقفہ کفارہ کے لیے کافی نہیں ہو گا۔

ان حضرات کے قول سے تتابع کا ثبوت ہو گیا لیکن تلاوت کا ثبوت نہیں ہوا اس لیے کہ اس بات کی گنجائش ہے کہ تلاوت تو منسوخ ہو چکی ہو لیکن حکم ثابت ہو۔ ہمارے اصحاب کا یہی قول ہے۔ امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے ان روزوں میں تفریق سے بھی کفارہ ادا ہو جائے گا۔ ہم نے اصول فقہ میں اس پر روشنی ڈالی ہے۔

قول باری (فَكَفَّارَتُهٗ اِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسٰكِيْنَ) اس بات کا مقتضی ہے کہ قدرت ہونے کی صورت میں اطعام یا کسوہ یا عتق رقبہ کے ذریعہ کفارہ کا ایجاب ہے اور ان میں سے کسی ایک کے ذریعے کفارہ ادا کرنے کا خطاب باقی رہتا ہے۔ اگر یہ چیزیں میسر نہ ہوں تو پھر روزہ جائز ہو گا۔ اس لیے کہ قول باری ہے (فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ اَيَّامٍ)

اللہ تعالیٰ نے مذکورہ بالا تین اشیاء میں سے کسی ایک سے حکم کو روزوں کی طرف اس صورت میں منتقل کر دیا ہے جب یہ چیزیں موجود نہ ہوں۔

اس لیے جب تک کفارے کا خطاب ان میں سے کسی ایک چیز پر قائم ہے اس وقت تک اس اصل کفارہ کی موجودگی میں اس کے لیے روزہ رکھنا جائز نہیں ہو گا۔ روزہ شروع کر دینے کی صورت میں ان تینوں اشیاء میں سے کسی ایک کے ذریعے کفارہ ادا کرنے کا خطاب اس سے ساقط نہیں ہوا۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر وہ پہلے دن کا روزہ شروع کر لیتا پھر اسے فاسد کر دیتا جب کہ اسے آزاد کرنے کے لیے غلام دستیاب ہو جاتا تو اس کی دستیابی کے ساتھ اب روزہ رکھنا اس کے لیے جائز نہ ہوتا۔ اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ اس کا روزہ شروع کر لینا اصل کی فرضیت کے سقوط کا سبب نہیں بنا۔ اس لیے روزہ شروع کرنے سے پہلے اور اس کے بعد آزاد کرنے کے لیے غلام کی دستیابی میں کوئی فرق نہیں ہے۔ کیونکہ دونوں حالتوں میں کفارہ ادا کرنے کا خطاب اس پر قائم رہتا ہے۔

شراب کی تحریم[1]

قول باری ہے (إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ۔ یہ شراب اور جوا اور یہ آستانے اور پانسے یہ سب گندے شیطانی کام ہیں ان سے پرہیز کرو)

آیت دو وجوہ سے شراب کی تحریم کی مقتضی ہے۔ اوّل قول باری (رِجْسٌ) اس لیے شرع میں رجس اس چیز کا نام ہے جس سے اجتناب لازم ہوتا ہے۔ نیز رجس کا اسم ہر اس چیز پر واقع ہوتا ہے جو نجس اور گندہ ہو۔ اس سے بھی پرہیز لازم ہے۔ شراب کو رجس کا نام دینا اس سے پرہیز کے لزوم کا موجب ہے۔

دوم قول باری (فَاجْتَنِبُوهُ) یہ امر کا صیغہ ہے اور امر ایجاب کا مقتضی ہے۔ اس طرح آیت دو وجوہ سے شراب کی تحریم کے حکم پر مشتمل ہے۔ شراب انگور کے اس خام رس کو کہتے ہیں جس میں تیزی آگئی ہو۔ اس طرح کے رس کے شراب ہونے پر سب کا اتفاق ہے۔

بعض دوسری حرام مشروبات پر بھی تشبیہ کے طور پر شراب کا اسم واقع ہوتا ہے مثلاً فضیخ جو گدر کھجور یا خشک کھجور یعنی خرما کو پانی میں بھگو کر بنایا جاتا ہے۔ اگرچہ ان دونوں قسموں کو خمر کے اسم کا اطلاق شامل نہیں ہوتا۔ خمر کے مفہوم کے بارے میں بہت سی روایات منقول ہیں۔

مالک بن مغول نے نافع سے اور انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے۔ انھوں نے فرمایا: شراب کی حرمت نازل ہوئی اس وقت مدینہ منورہ میں اس نام کی کوئی چیز نہیں پائی جاتی تھی۔

---

[1] تحریم خمر کے بارے میں ابوبکر جصاص کی تحقیق ہے۔ وہ امام ابو حنیفہ کے قول پر مبنی ہے لیکن مفتی بہ قول امام ابو یوسف اور امام محمد کا ہے۔ یہ جمہور کے قول کے مطابق ہے۔ مترجم۔

ہمیں یہ معلوم ہے کہ مدینہ منورہ میں تقیع البسر (گدر کھجور کو پانی میں ملا کر بنایا جانے والا مشروب) اور تقیع التمر (خشک کھجور کو پانی میں ملا کر بنایا جانے والا مشروب) اور ان سے بنائی جانے والی تمام دوسری مشروبات ہوتی تھیں۔

حضرت ابن عمرؓ ان لوگوں میں سے نہیں تھے جن سے اشیاء کے ناموں کے لغوی معنی مخفی ہوں۔ یہ امر اس پر دلالت کرتا ہے کہ کھجور سے بنائی جانے والی مشروبات ان کے نزدیک خمر کے نام سے موسوم نہیں ہوتی تھیں۔ عکرمہ نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ شراب کی تحریم نازل ہوئی اور یہ شراب فضیخ ہے۔

حضرت ابن عباسؓ نے یہ بتایا کہ فضیخ کو شراب کہتے ہیں۔ یہ بھی ممکن ہے کہ حضرت ابن عباسؓ نے اسے شراب کا نام اس لیے دیا تھا کہ حرام مشروب تھا۔ حمید الطویل نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں" میں ابو طلحہ کے گھر میں ابو عبیدہ، ابی بن کعبؓ اور سہیل بن بیضاءؓ کو شراب پلا رہا تھا کہ ہمارے پاس سے ایک آدمی گزرا۔ اس نے کہا کہ شراب حرام کر دی گئی ہے۔ خدا کی قسم! ان لوگوں نے یہ سن کر یہ نہیں کہا کہ ہمیں پتا لگا لینے دو۔ بلکہ یہ کہا۔ انس! تمھارے برتن میں جتنا حصہ باقی رہ گیا ہے اسے گرا دو"

اس کے بعد ان لوگوں نے شراب کو کبھی ہاتھ نہیں لگایا یہاں تک کہ اپنے خالق حقیقی سے جا ملے، اس زمانے میں ہمارے پاس جو شراب ہوتی تھی وہ گدر کھجور اور خشک کھجور سے تیار کی جاتی تھی۔" حضرت انسؓ نے یہ بتایا کہ جس دن شراب کی حرمت ہوتی ہے اس دن یعنی اس زمانے میں گدر کھجور اور خشک کھجور سے تیار شدہ مشروب کو شراب کا نام دیا جاتا تھا۔

اس میں یہ گنجائش ہے کہ درج بالا دونوں قسم کے مشروب حرام تھے اس لیے حضرت انسؓ نے انھیں خمر کا نام دیا، اور ان کی مراد یہ تھی کہ لوگ انھیں شراب کا درجہ دیتے تھے اور شراب کی طرح سمجھتے تھے یہ مراد نہیں کہ حقیقت میں بھی ان کا نام شراب تھا۔

اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ قتادہ نے حضرت انسؓ سے یہی روایت نقل کی ہے جس میں حضرت انسؓ نے کہا ہے کہ اس زمانے میں ہم لوگ بایں معنی انھیں شراب شمار کرتے تھے کہ انھیں شراب کی طرح سمجھتے تھے۔ ثابت نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا" ہم پر جب شراب حرام ہوئی تو اس زمانے میں ہمارے ہاں انگوری شراب بہت کم ہوتی تھی، عام طور پر گدر کھجور اور خشک کھجور کی بنی ہوئی شراب استعمال کی جاتی تھی۔

اس روایت کے معنی بھی یہی ہیں کہ اس زمانے میں یہی دو مشروب ہوتے تھے تاہم لوگ انھیں اس لحاظ سے خمر کا درجہ دیتے تھے کہ پینے پلانے نیز نشہ اور سرور کے حصول کے لیے انھیں استعمال کیا جاتا تھا۔

مختار بن فلفل نے کہا ہے کہ میں نے حضرت انسؓ بن مالک سے مشروبات کے بارے میں پوچھا تو انھوں نے فرمایا: "شراب حرام کر دی گئی، یہ انگور کے رس، خشک کھجور، شہد، گندم، جو اور باجرہ کی بنتی ہے۔ ان میں سے جو چیز نشہ آور بن جائے وہ شراب ہے۔

یہ روایت اس پر دلالت کرتی ہے درج بالا چیزوں کو اس وقت خمر کہا جائے گا جب ان کے اندر نشہ آوری کی کیفیت پیدا ہو جائے۔ اگر اسکار یعنی نشہ آوری کی کیفیت نہ پیدا ہو تو وہ خمر نہیں کہلائے گی۔ حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا: "شراب حرام کر دی گئی ہے یہ پانچ چیزوں کی بنتی ہے۔ انگور، خشک کھجور، شہد، گندم اور جو سے، خمر وہ ہے جو عقل پر پردہ ڈال اور اس پر اثر انداز ہو جائے"۔

یہ روایت بھی اس پر دلالت کرتی ہے کہ حضرت عمرؓ نے ان چیزوں سے بنی ہوئی مشروبات کو اس وقت خمر کا نام دیا ہے جب زیادہ استعمال کر لینے سے یہ نشہ پیدا کر دیں۔ اس لیے کہ آپ نے فرمایا "والخمر ما خامر العقل (خمر وہ مشروب ہے جو عقل پر اثر انداز ہو جائے)۔

سری بن اسماعیل سے روایت کی گئی ہے، انھوں نے شعبی سے کہ انھوں نے حضرت نعمان بن بشیر کو یہ کہتے ہوئے سنا تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا تھا: گندم کی شراب ہوتی ہے، جو کی بھی شراب ہوتی ہے، زبیب یعنی خشک انگور کی بھی شراب ہوتی ہے، خشک کھجور کی بھی شراب ہوتی ہے اور شہد کی بھی شراب ہوتی ہے"۔

آپ نے یہ نہیں فرمایا کہ ایسی تمام مشروبات جن کا تعلق درج بالا اصناف سے ہو شراب ہیں۔ بلکہ آپ نے یہ بتایا ہے کہ ان چیزوں کی شراب ہوتی ہے۔ اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ آپ نے یہ مراد لی ہو کہ ان میں سے جو چیزیں نشہ آور ہوں وہ شراب ہیں اور اس کیفیت کے پائے جانے کی صورت میں حرام ہیں۔

آپ کی اس سے یہ مراد نہیں ہے کہ یہ ان مشروبات کا نام ہے جو ان اصناف سے تیار کی جاتی ہیں۔ اس لیے کہ اس روایت کی اسناد سے زیادہ صحیح اسناد کے ساتھ وہ روایتیں ہیں جو اس بات کی نفی کرتی ہیں کہ شراب کا تعلق ان اصناف سے ہے۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت سنائی، انھیں ابو داؤد نے، انھیں موسیٰ بن اسماعیل نے، انھیں ابان نے، انھیں یحییٰ بن ابی کثیر نے ابو کثیر سے (یہ یزید بن عبدالرحمٰن ہیں) انھوں نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (الخمر من ھاتین الشجرتین النخلۃ والعنب شراب ان دونوں درختوں یعنی کھجور اور انگور کی ہوتی ہے)

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں عبید بن حاتم نے، انھیں ابن عمار الموصلی نے، انھیں عبادہ بن سلیمان نے سعید بن ابی عروبہ سے، انھوں نے عکرمہ بن عمار سے، انھوں نے ابو کثیر سے، انھوں نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (الخمر من ھاتین الشجرتین النخل والعنب۔

یہ روایت اپنی سند کی صحت کی بنا پر ان تمام روایات کا خاتمہ کر دیتی ہے جن کا ذکر اس کتاب میں گزر چکا ہے۔ یہ روایت ان تمام مشروبات سے خمر کے اسم کی نفی کو متضمن ہے جو ان دو درختوں یعنی کھجور اور انگور کے سوا دوسری کسی چیز سے تیار کی گئی ہوں اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول (الخمر) اسم جنس ہے جو ان تمام مشروبات کا حامل ہے جنھیں خمر کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔

اس سے یہ بات منتفی ہو گئی کہ ان دو درختوں کے علاوہ کسی اور چیز سے بنے ہوئے مشروب کو خمر کے نام سے موسوم کیا جائے۔ یہ روایت اس امر کی مقتضی ہے کہ خمر کے نام سے صرف وہی مشروب موسوم ہو گا جو ان دو درختوں سے نکلا ہو۔

اس کا اطلاق اس رس پر ہوتا ہے جو ابتدا میں ان سے نکلتا ہے اور نشہ آور ہوتا ہے۔ یہ وہ خام رس یا شیرہ ہوتا ہے جس میں سختی اور تیزی پیدا ہو گئی ہو۔ اس میں گدر کھجور اور خشک کھجور سے بنا ہوا مشروب بھی شامل ہے جسے ابھی آگ پر پکایا نہ گیا ہو۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول (منھما) اس امر کا مقتضی ہے کہ اس سے مراد وہ رس ہے جو ابتدا میں ان دونوں درختوں سے نکلا ہو نیز نشہ آور بھی ہو۔

اب اس بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ جس مشروب کے خمر ہونے پر سب کا اتفاق سامنے آیا ہے یہ وہ مشروب ہے جس کا ہم نے پہلے ذکر کیا ہے یعنی انگور کا خام رس جس میں تیزی آ گئی ہو اور جھاگ مار رہا ہو۔

جب خمر کے یہی معنی ہیں جو ہم نے بیان کر دیے تو اس صورت میں یہ احتمال ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ

کی روایت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ (الخمر من ھاتین الشجرتین) کا یہ مفہوم ہو کہ آپ نے ان دو درختوں میں سے ایک مراد لی ہے۔ یعنی ان دونوں میں سے ایک سے شراب نکلتی ہے۔

جس طرح یہ قول باری ہے (یَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْاِنْسِ اَلَمْ یَاْتِکُمْ رُسُلٌ مِّنْکُمْ) اے گروہ جن وانس! کیا تمہارے پاس تم میں سے رسول نہیں آئے؟ حالانکہ رسولوں کی آمد صرف گروہ انس سے ہوئی ہے۔
اسی طرح ایک جگہ ارشاد ہے (یَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ) ان دونوں (میٹھے اور نمکین سمندروں) سے موتی اور مونگا برآمد ہوتے ہیں)
حالانکہ موتی اور مونگا ان میں سے ایک سے برآمد ہوتے ہیں۔ خمر کے حقیقی معنی وہ ہیں جو ہم نے اوپر بیان کیے ہیں اور اس کے سوا کسی اور چیز پر خمر کا اطلاق نہیں ہوتا۔

جو شخص بلا ضرورت شراب کو حلال سمجھتا ہے وہ کافر ہے

اس پر یہ امر دلالت کرتا ہے کہ تمام اہل اسلام کا اس پر اتفاق ہے کہ جو شخص بلا ضرورت شراب کو حلال سمجھتا ہے وہ کافر ہے۔ نیز سب کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ خمر کے سوا باقی ماندہ حرام مشروبات کو حلال سمجھنے والا کفر کی علامت یعنی تکفیر کا مستحق نہیں ہوتا۔
اگر یہ دوسری مشروبات بھی خمر ہوتیں تو یقیناً ان کو حلال سمجھنے والا کافر ہوتا اور اس شخص کی طرح خارج اسلام ہوتا جو انگور کے خام رس کو حلال سمجھتا جس میں تیزی آگئی ہو اور وہ جھاگ مار رہا ہو۔ اس بات میں یہ دلیل موجود ہے کہ خمر کا اسم حقیقت میں صرف انگور کے رس کو شامل ہے جس کو ابھی ہم نے بیان کیا ہے۔
کچھ ایسے لوگ بھی ہیں جو تقویٰ اور پرہیزگاری صرف اسی بات میں سمجھتے ہیں کہ نبیذ کی تحریم ثابت کرنے پر پورا زور علم صرف کریں لیکن یتیموں کا مال کھانے اور حرام خوری سے اپنا دامن نہ بچائیں ان کا گمان یہ ہے کہ اللہ کی کتاب، حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی صحیح احادیث، خمر کی تفسیر کے سلسلے میں آثار و روایت، لغت کے مشہور اقوال، قیاس و نظر اور اہل عقول کے عقلی تقاضے یہ تمام کے تمام اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ ہر وہ چیز جو نشہ آور ہو وہ خمر ہے۔
قرآن مجید کی آیت (تَتَّخِذُوْنَ مِنْهُ سَكَرًا تم اس میں سے نشہ کی چیزیں بناتے ہو) سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ انگور سے بنی ہوئی نشہ کی چیز کھجور سے بنی ہوئی نشہ کی چیز کی طرح ہے اس طرح اس قائل نے دعویٰ کیا ہے کہ اللہ کی کتاب اس پر دلالت کرتی ہے کہ وہ چیز جو نشہ آور

ہو وہ خمر ہے۔

پھر اس نے اس آیت کی تلاوت کی ہے حالانکہ درج بالا آیت میں نہ یہ بات موجود ہے کہ سکر یعنی نشہ کی چیز کیا ہوتی ہے اور نہ ہی یہ بات کہ نشہ کی چیز خمر ہوتی ہے۔ اگر نشہ کی چیز فی الحقیقت خمر ہے تو پھر یہ وہ خمر ہوگی جو انگور کے رس سے تیار ہوتی ہے۔ اس لیے کہ قول باری ہے (وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ اور کھجور اور انگور کے پھلوں سے)

اس کے ساتھ یہ بات بھی اپنی جگہ ہے کہ آیت اس سکر کی اباحت کی مقتضی ہے جس کا ذکر آیت میں ہوا ہے۔ اس لیے اللہ تعالیٰ نے آیت کے ذریعے انگور اور کھجور کے منافع اور فوائد گنوائے ہیں جس طرح اس نے چوپایوں اور ان سے پیدا ہونے والے دودھ کے فوائد گنوائے ہیں۔

اس لیے آیت میں سکر کی تحریم پر کوئی دلالت نہیں ہے اور نہ ہی یہ کہ سکر خمر ہے۔ اگر آیت کی دلالت اس پر ہو بھی جاتی تو اس صورت میں بھی اس بات پر اس کی دلالت نہ ہوتی کہ شراب ہر اس چیز کی ہوتی ہے جو نشہ پیدا کرتی ہے۔ اس لیے کہ آیت میں انگوروں کا ذکر ہے جس کے رس سے شراب تیار کی جاتی ہے۔

اس لیے کتاب اللہ کی دلالت کے بارے میں اس قائل کا دعویٰ درست نہیں ہوا۔ اس قائل نے اس سلسلے میں ان احادیث و آثار کا ذکر کیا ہے جن کا ہم اس سے پہلے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایات اور سلف کے اقوال کے تحت ذکر کر آئے ہیں ہم نے ان احادیث و آثار کی توجیہ بھی وہیں بیان کر دی ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ان احادیث کا بھی ہم نے ذکر کر دیا ہے جن میں آپ نے فرمایا ہے (کل مسکر خمر، کل مسکر حرام، کل شراب اسکر فھو حرام، وما اسکر کثیرہ فقلیلہ حرام۔ ہر نشہ آور چیز شراب ہے، ہر نشہ آور چیز حرام ہے، ہر ایسا مشروب جو نشہ آور ہو وہ حرام ہے۔ نیز ہر وہ چیز جسے زیادہ مقدار میں استعمال کرنے کی بنا پر نشہ پیدا ہو جاتا ہے اس کی قلیل مقدار بھی حرام ہے) اور ان ہی جیسی دوسری روایات۔

ان تمام روایات میں حرمت کا حکم اس حالت پر محمول ہے جن میں مذکورہ چیزوں میں نشہ آوری کی کیفیت پیدا ہو جائے۔ اگر یہ کیفیت موجود نہ ہو تو اس صورت میں ان چیزوں کے ساتھ حرمت کے حکم کا تعلق نہیں ہوگا۔

ہماری یہ تاویل ان روایات کی ان دوسری روایات کے ساتھ تطبیق کر دے گی جو ان چیزوں

کے خمر ہونے کی نفی کرتی ہیں، نیز اجماع کی دلالت کے ساتھ بھی ان روایات کی تطبیق ہو جائے گی۔
سلف کی ایک جماعت سے تیز قسم کے نبیذ پینے کی تواتر کے ساتھ روایات موجود ہیں۔
ان میں حضرت عمرؓ، حضرت عبداللہؓ، حضرت ابوالدرداءؓ اور حضرت بریدہؓ اور دیگر حضرات شامل ہیں جن کا ہم نے اپنی تصنیف کتاب الاشربۃ میں ذکر کر دیا ہے۔ کچھ اور روایات ہیں جن میں مذکور ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تیز یعنی گاڑھے نبیذ کا استعمال کیا تھا۔

اگر اس قائل کی بات درست تسلیم کر لی جائے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ مذکورہ بالا حضرات نے (نعوذ باللہ) خمر یعنی شراب کا استعمال کیا تھا۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں مطین نے، انھیں احمد بن یونس نے، انھیں ابوبکر بن عیاش نے الکلبی سے، انھوں نے ابوصالح سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (کل مسکر حرام۔ ہر نشہ آور چیز حرام ہے)
راوی کہتے ہیں کہ ہم نے حضرت ابن عباسؓ سے پوچھا: "حضرت یہ نبیذ جو ہم پیتے ہیں ہمارے اندر سکر کی کیفیت پیدا کر دیتا ہے۔" حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا: بات یہ نہیں ہے، اگر تم سے کوئی شخص نو پیالے پی لے اور اسے نشہ نہ آئے تو یہ مشروب حلال ہے، اگر دسویں پیالے پر نشہ آجائے تو وہ حرام ہے۔"

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی ہے، انھیں بشر بن موسیٰ نے، انھیں ہوذہ نے، انھیں عوف بن سنان نے ابوالحکم سے، انھوں نے اشعری قبیلہ کے ایک شخص سے، انھوں نے الاشعریؓ سے، وہ کہتے ہیں: "مجھے اور معاذؓ کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یمن کی طرف بھیجا، میں نے عرض کیا: "اللہ کے رسولؐ! آپ ہمیں ایسی سرزمین کی طرف بھیج رہے ہیں جہاں کچھ مشروبات رائج ہیں۔
ایک مشروب بتع ہے جو شہد سے تیار کیا جاتا ہے، ایک مزر ہے جو باجرہ اور جو سے تیار ہوتا ہے، اس میں تیزی آجاتی ہے جس کی بنا پر وہ نشہ آور بن جاتا ہے۔" حضرت اشعریؓ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو مختصر مگر جامع قسم کے الفاظ کہنے کی صفت عطا فرمائی تھی۔ چنانچہ میری بات سن کر آپ نے فرمایا (انما حرم المسکر الذی یسکر عن الصلوٰۃ۔ صرف وہی مشروب حرام ہے جو مسکر یعنی نشہ آور ہو، جو پینے والے کو نماز سے مدہوش رکھتا ہو)
حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث میں یہ بیان فرما دیا کہ صرف وہی مشروب حرام ہے جو نشہ کا موجب ہو۔ جو مشروب اس طرح کا نہ ہو وہ حرام نہیں ہے۔ ہمیں عبدالباقی نے روایت بیان

کی، انھیں محمد بن زکریا العلائی نے، انھیں عباس بن بکار نے، انھیں عبدالرحمٰن بن بشیر الغطفانی نے ابواسحٰق سے، انھوں نے الحارث سے، انھوں نے حضرت علیؓ سے، وہ فرماتے ہیں: میں نے حجۃ الوداع کے سال حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مشروبات کے متعلق دریافت کیا تھا۔ آپ نے فرمایا:

(حرم الخمر بعینھا والسکر من کل شراب۔ شراب بعینہٖ حرام ہے اور ہر وہ مشروب بھی حرام ہے جو سکر یعنی نشہ کا باعث ہو) اس حدیث میں بھی شراب کے سوا حرام مشروبات کا بھی بیان ہے، یہ وہ مشروبات ہیں جو نشہ کا موجب ہوتی ہیں۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی ہے، انھیں معاذ بن المثنیٰ نے، انھیں مسدّد نے، انھیں ابوالاحوص نے، انھیں سماک بن حرب نے قاسم بن عبدالرحمٰن سے، انھوں نے اپنے والد سے، انھوں نے ابوبردہ بن نیارؓ سے وہ کہتے ہیں: میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے (اشربوا فی الظروف ولا تسکروا۔ برتنوں میں ڈال کر پیو لیکن نشہ میں نہ آؤ)

آپ کا (اشربوا) کا حکم اس نہی سے تعلق رکھتا ہے جس کے ذریعے آپ نے برتنوں میں ڈال کر پینے سے منع فرما دیا تھا، اس حکم کے ذریعے آپ نے اس کی اباحت کر دی۔ یہ تو واضح ہے کہ آپ کی اس سے مراد ہر وہ مشروب ہے جس کی کثیر مقدار مسکر ہوتی ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ یہ کہنا درست نہیں ہوتا "پانی پیو لیکن نشہ میں نہ آؤ" اس لیے کہ پانی پینے کی وجہ سے کسی صورت میں بھی نشہ پیدا نہیں ہوتا۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ اس قول سے آپ کی مراد یہ تھی کہ جس مشروب کی کثیر مقدار نشہ آور ہو اس کی قلیل مقدار کی اباحت ہے۔

صحابہ کرام سے تیز یعنی گاڑھے نبیذ پینے کی جو روایات ہیں ہم نے ان میں سے اکثر کا ذکر اپنی تصنیف "کتاب الاشربہ" میں کر دیا ہے۔ یہاں بھی ہم چند روایات کا ذکر کرتے ہیں۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی۔ انھیں حسین بن جعفر القتات نے، انھیں یزید بن مہران الخباز نے، انھیں ابوبکر بن عیاش نے ابوحصین سے اور اعمش نے ابراہیم نخعی سے انھوں نے علقمہ اور اسود سے، وہ کہتے ہیں کہ "ہم لوگ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے گھر جایا کرتے تھے۔ آپ ہمیں تیز یعنی گاڑھا نبیذ پینے کے لیے دیتے تھے۔"

ہمیں عبداللہ بن حسین کرخی نے روایت بیان کی، انھیں ابوعوان الفرضی نے، انھیں احمد بن منصور المرمادی نے، انھیں نعیم بن حماد نے، وہ کہتے ہیں "ہم کوفہ میں یحییٰ بن سعید القطان کے پاس موجود تھے۔ وہ ہمیں تحریم نبیذ کے بارے میں بتا رہے تھے، اتنے میں ابوبکر بن عیاش آئے اور

آکر یحیی بن سعید کے پاس کھڑے ہو گئے پھر کہا: "او بچے! خاموش ہو جاؤ۔"

ہمیں اعمش بن ابراہیم نے علقمہ سے روایت سنائی ہے جس میں انھوں نے کہا: ہم نے عبداللہ بن مسعودؓ کے پاس گاڑھا نبیذ پیا تھا جس کے آخری حصے میں سُکر پیدا کرنے کی خاصیت موجود تھی۔"

ہمیں ابو اسحٰق نے عمرو بن میمون سے روایت سنائی ہے وہ کہتے ہیں: "جب حضرت عمرؓ وحشی کے نیزے سے زخمی ہو گئے تھے تو اس وقت میں آپ کے پاس گیا، میری موجودگی میں آپ کے لیے نبیذ کا مشروب لایا گیا جسے آپ نے پی لیا۔" وہ کہتے ہیں:

ابوبکر بن عیاش نے یحیٰی بن سعید القطان سے جو یہ کہا تھا کہ "بچے! چپ ہو جاؤ" اس سے ہمیں بڑا تعجب ہوا۔" اسرائیل نے ابو اسحٰق سے روایت کی ہے، انھوں نے شعبی سے، انھوں نے سعید اور علقمہ سے کہ ایک بدّو نے حضرت عمرؓ کے مشروب میں سے پی لیا، حضرت عمرؓ نے حد کے طور پر کوڑے لگائے۔

بدّو نے کہا کہ میں نے تو آپ کے مشروب میں سے پیا تھا یہ سن کر حضرت عمرؓ نے اپنا وہ مشروب منگایا اور اس میں پانی ملا کر اس کی تیزی ختم کر دی اور پھر اس میں سے پی لیا۔ ساتھ ہی فرمایا: جس شخص کو اپنے مشروب میں تیزی اور سکر کا اندیشہ پیدا ہو جائے وہ اس میں پانی ملا کر اس کی تیزی ختم کر دے۔

ابراہیم نخعی نے حضرت عمرؓ سے اسی قسم کی روایت کی ہے۔ ابراہیم نخعی نے یہ بھی کہا ہے کہ حضرت عمرؓ نے اعرابی کو سزا دینے کے بعد اس مشروب میں سے پیا تھا۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں المعمری نے، انھیں محمد بن عبدالملک بن ابی الشوارب نے، انھیں عمر نے، انھیں عطاء بن ابی میمونہ نے، انھوں نے حضرت انس بن مالک سے، انھوں نے ام سلیمؓ اور ابو طلحہؓ سے کہ یہ دونوں منقّی اور کھجور سے تیار شدہ نبیذ پیا کرتے تھے۔ دونوں پھل ملا کر نبیذ تیار کرتے تھے۔

ابو طلحہ سے کہا گیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس قسم کے مشروب سے روکا ہے تو انھوں نے کہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے اس لیے روکا تھا کہ اس زمانے میں بڑی غربت اور اشیائے صرف کی کمی تھی اس لیے آپ نے دو پھلوں کو ملا کر بنتے ہوئے نبیذ سے بھی منع کر دیا تھا۔

اس باب میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے جو روایات منقول ہیں وہ بہت زیادہ ہیں۔ ہم نے ان کا ایک حصہ اپنی تصنیف "کتاب الاشربۃ" میں بیان کر دیا ہے۔ یہاں ہم نے طوالت کے خوف سے

ان کا اعادہ نہیں کیا۔ جہاں تک ہمیں معلوم ہے ہمارے اصحاب جن مشروبات کی حلت کے قائل ہیں ان کی تحریم کے متعلق کسی صحابی یا تابعی سے کوئی روایت منقول نہیں ہے۔

ان حضرات سے صرف نقیع زبیب اور نقیع تمر (منقّٰی یا خشک کھجور کو پانی میں بھگو کر تیار کیا جانے والا مشروب) کی تحریم کی روایت منقول ہے۔ نیز ان حضرات سے اس شیرے کی تحریم بھی منقول ہے جو پکنے یا دھوپ میں رکھنے کے بعد تہائی حصہ نہ رہ جائے۔

یہ سلسلہ اسی طرح چلتا رہا یہاں تک کہ کچھ ایسے لوگ پیدا ہو گئے جو علم سے عاری تھے، انہوں نے عوام الناس کے سامنے نبیذ کی تحریم کے متعلق شدت پسندی کا مسلک گھڑ کر پیش کر دیا۔ اگر نبیذ کی حرمت ہوتی تو اس کے متعلق کثرت سے روایات منقول ہوتیں اس لیے کہ عوام الناس کو اس سے شب و روز واسطہ پڑتا تھا کیونکہ اس وقت لوگ عام طور پر خشک اور گدر کھجور کا بنا ہوا نبیذ مشروب کے طور پر استعمال کرتے تھے۔

اگر ان کی تحریم ہو جاتی تو اس بارے میں اسی کثرت سے روایات منقول ہوتیں جس طرح تحریم خمر کے بارے میں منقول ہیں۔ بلکہ نبیذ کے استعمال کے ساتھ لوگوں کا واسطہ خمر کے استعمال کی بہ نسبت بڑھ کر تھا اس لیے کہ اس وقت لوگوں کے لیے شراب کی بڑی قلت تھی۔

اس وضاحت کے اندر ان لوگوں کے قول کے بطلان کی دلیل موجود ہے جو نبیذ کی تحریم کے قائل ہیں۔ ہم نے اپنی تصنیف "کتاب الاشربہ" میں اس مسئلے کے ہر پہلو پر سیر حاصل بحث کی ہے۔

میسر یعنی جوئے کے متعلق حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ شطرنج جوئے کی ایک شکل ہے۔ حضرت عثمانؓ اور صحابہ کرام نیز تابعین عظام کی ایک جماعت سے منقول ہے کہ میسر نرد کو کہتے ہیں (ایک قسم کا کھیل جس کو اردشیر بابک شاہ ایران نے ایجاد کیا تھا)

اہل علم کے ایک گروہ کا قول ہے کہ قمار یعنی جوئے کی تمام صورتیں میسر میں داخل ہیں۔ اس کے اصل معنی اونٹ کے گوشت کی تقسیم کے معاملے کو آسان کرنے کے ہیں جب لوگ اکٹھے ہو کر جوا کھیلتے۔ اس مقصد کے لیے تیروں پر مختلف نشانات لگا کر انھیں ایک تھیلے میں ڈال دیا جاتا۔ پھر تھیلے میں ہاتھ ڈال کر ان تیروں کو پھیرا جاتا اور باری باری ایک ایک شریک کے لیے تیر نکالا جاتا۔ اور تیر پر لگے ہوئے نشان کے مطابق ہر شریک کو گوشت میں سے حصہ مل جاتا۔

بعض دفعہ ایسا ہوتا کہ ایک شریک کا ایک تیر نکلتا جس پر کوئی نشان نہ ہوتا اور اسے کوئی حصہ نہ ملتا اور بعض دفعہ ایک شریک کو تیر پر لگے ہوئے نشان کی بنا پر وافر مقدار میں حصہ مل جاتا۔ یہ

دراصل شرط لگا کر مال کی تملیک کی ایک صورت تھی۔ تملیک کے ایسے عقود کے بطلان کی یہی بات بنیاد ہے جن میں مستقبل میں پیش آنے والے کسی امر کی شرط لگا دی گئی ہو۔

مثلاً ہبہ کی تمام صورتیں، صدقات نیز خرید و فروخت کے عقود جب انھیں اس قسم کی شرط کے ساتھ مشروط کر دیا جائے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص کسی سے کہے "میں نے یہ چیز تمھارے ہاتھ فروخت کر دی جب زید کی آمد ہو جائے" یا "میں نے یہ چیز تمھیں ہبہ کر دی جب عمرو اپنے گھر سے نکل آئے"۔ اس لیے کہ اونٹ کے گوشت پر جوئے کی یہی صورت ہوتی تھی کہ ایک شخص کہتا: جس کا تیر نکل آئے گا وہ اونٹ کے فلاں حصے کا حق دار ہو گا۔

اس طرح گوشت کے حصے پر اس کا استحقاق ایک شرط کے ساتھ مشروط ہوتا۔ حقوق میں قرعہ اندازی کی دو صورتیں ہیں۔ ایک صورت تو یہ ہے کہ قرعہ اندازی میں حصہ لینے والوں کے حصے یکساں ہوتے ہیں۔ قرعہ اندازی کے ذریعے کسی کے حق کے اثبات یا اس کے حصے میں کمی کا سوال نہیں ہوتا۔

قرعہ اندازی صرف ان حقداروں کے دلوں میں اطمینان پیدا کرنے اور انھیں خوش رکھنے کی خاطر کی جاتی ہے مثلاً کسی چیز کی تقسیم کے سلسلے میں قرعہ اندازی، یا بیویوں کے لیے باری مقرر کرنے کی خاطر قرعہ اندازی یا مثلاً قاضی کے سامنے مقدمہ پیش کرنے کے سلسلے میں متعلقہ افراد کے درمیان قرعہ اندازی وغیرہ۔

قرعہ اندازی کی دوسری صورت وہ ہے جس کے قائل ہمارے مخالفین ہیں۔ یعنی اگر کوئی شخص مرض الموت میں اپنے غلاموں کو آزادی دے دے اور ان غلاموں کے سوا اس کا کوئی اور ترکہ نہ ہو تو اس صورت میں ہمارے مخالفین کے قول کے مطابق ان غلاموں کے تہائی حصے کی آزادی کے لیے ان میں قرعہ اندازی کی جائے گی (یاد رہے کہ ایک شخص مرض الموت میں صرف اپنے تہائی مال کی وصیت کر سکتا ہے)

ہمارے مخالفین کا یہ قول اس قمار بازی کی جنس میں سے ہے جس کی اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں نصاً ممانعت کر دی ہے۔ اس لیے کہ اس قرعہ اندازی سے ایک غلام پر واقع ہو جانے والی آزادی کو دوسرے کی طرف منتقل کر دینا لازم آتا ہے۔

نیز اس میں ایک کے حق کا اثبات اور دوسرے کے حق کو گھٹا دینا لازم آتا ہے جس کی وجہ سے ایک تو بالکلیہ اپنے حق سے محروم ہو جاتا ہے اور اس کی بجائے دوسرا شخص اپنے حق کے ساتھ اس کا حق بھی سمیٹ لیتا ہے۔ اگر دیکھا جائے تو مفہوم کے لحاظ سے قرعہ اندازی کی اس صورت اور میسر کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔

انصاب سے مراد وہ بُت یا پتھر ہیں جو پوجا کے لیے کھڑے کر دیے جاتے تھے خواہ ان پر کوئی شکل

بنی ہوتی یا نہ بنی ہوتی۔ اس میں وہ تمام چیزیں شامل ہیں جو عبادت اور پوجا کی غرض سے قائم کی جاتی تھیں۔

ازلام سے مراد وہ پانسے یا تیر ہیں جن پر وہ کسی کام کے کر لینے یا نہ کرنے کے نشانات لگا دیتے پھر وہ اپنے تمام کام ان تیروں کے نشانات کے مطابق سرانجام دیتے۔ اگر کسی کام کے متعلق "کر لو" کے نشان والا تیر نکلتا تو اسے کرنے پر تیار ہو جاتے۔ اگر "نہ کرو" کا تیر نکل آتا تو اس کام میں ہاتھ ہی نہ ڈالتے، اسی طرح اثبات یا نفی کے نشانات پر بھی عمل پیرا ہوتے۔

نسب کے اثبات یا نفی کے سلسلے میں بھی وہ ان تیروں کو اپنا ذریعہ بناتے۔ اگر کسی بچے کے نسب کے متعلق شک پڑ جاتا تو وہ تیر نکالتے اگر "لا" یعنی "نہیں" والا تیر نکل آتا تو اس کے نسب کی نفی کر دیتے اگر "نعم" یعنی "ہاں" والا تیر نکل آتا تو نسب کا اثبات کر دیتے۔ قمار بازی کے لیے بھی اس قسم کے تیر استعمال ہوتے۔

قول باری (رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّیْطَانِ) میں وارد لفظ رجس سے مراد ہر وہ چیز ہے جس سے اس بنا پر اجتناب لازم ہے کہ یا تو وہ نجس ہے یا عبادت یا تعظیم کی وجہ سے وہ قبیح بن چکی ہے اس لیے کہ رجس اور نجس کے الفاظ ہم معنی ہیں، رجس کہہ کر نجس مراد لیا جاتا ہے۔ ان دونوں میں ہر لفظ دوسرے کے ساتھ آتا ہے۔

جس طرح عرب کے لوگ کہتے ہیں "حسن بسن" یا "عطشان، نطشان" وغیرہ۔ یہاں یہ دونوں الفاظ ایک دوسرے کے ساتھ آتے ہیں اور ہم معنی ہیں۔ لفظ رجز کے بارے میں کہا گیا ہے کہ یہ عذاب کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ قول باری ہے (لَئِنْ کَشَفْتَ عَنَّا الرِّجْزَ اگر تو ہم سے عذاب دور کر دے) رجز سے مراد عذاب ہے کبھی یہ لفظ رجس یعنی نجس کے معنوں میں آتا ہے۔

قول باری ہے (وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ اور نجس سے دامن بچا) نیز فرمایا (وَیُذْهِبَ عَنْکُمُ الرِّجْزَ اور تم سے گندگی کو دور کر دے) اللہ تعالیٰ نے زیر بحث آیت میں فرمایا (مِنْ عَمَلِ الشَّیْطَانِ) تو اس کی وجہ یہ ہے کہ شیطان ان گندے کاموں کی طرف بلاتا اور انھیں عمل میں لانے کا حکم دیتا ہے۔

اللہ تعالیٰ نے شیطان کی طرف نسبت کر کے ان افعال کی تحریم کی اور بھی تاکید کر دی کیونکہ شیطان معاصی، محرمات اور قبیح افعال کو بروئے کار لانے کے سوا اور کسی بات کا حکم نہیں دیتا۔ اس لیے مجازاً ان افعال کی نسبت شیطان کی طرف درست ہو گئی۔ اس لیے شیطان ہی ان افعال کی طرف دعوت دینے والا اور انھیں خوشنما بنا کر پیش کرنے والا ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اگر کوئی شخص کسی کو کسی اور شخص کی پٹائی کرنے یا گالی دینے پر ابھارے اور اس عمل کو بہت آراستہ کر کے اسے دکھائے تو اس موقع پر اس شخص سے یہ کہنا درست ہوتا ہے کہ "یہ سب تمہاری کارستانی ہے۔"

قول باری ہے (اِنَّمَا یُرِیْدُ الشَّیْطٰنُ اَنْ یُّوْقِعَ بَیْنَکُمُ الْعَدَاوَۃَ وَالْبَغْضَآءَ فِی الْخَمْرِ وَالْمَیْسِرِ۔ شیطان تو یہ چاہتا ہے کہ شراب اور جوئے کے ذریعے تمہارے درمیان عداوت اور بغض ڈال دے) تا آخر آیت۔

اس سے یہ مراد ہے شیطان شراب نوشی کی دعوت دیتا اور اس قبیح فعل کو بہت آراستہ کر کے پیش کرتا ہے تاکہ شراب پینے والا نشہ کے تحت قبیح افعال کا مرتکب ہو جائے یا اپنے ہم نشینوں کے ساتھ بداخلاقی پر اتر آئے جس کے نتیجے میں آپس میں دشمنی اور بغض و عداوت کی بنیاد رکھ دی جائے۔

جوئے بازی بھی ان ہی امور پر جا کر منتج ہوتی ہے۔ قتادہ کا قول ہے۔ "ہوتا اس طرح تھا کہ ایک شخص اپنا سارا مال بلکہ اہل و عیال جوئے کے داؤ پر لگا دیتا اور بازی ہارنے کے بعد رنج والم کا بوجھ اپنے دل میں لے کر بیٹھ جاتا جس کے ردعمل کے طور پر اس کے دل میں بغض و عداوت کا طوفان اٹھ کھڑا ہوتا۔"

اس آیت سے نبیذ کی تحریم پر بھی استدلال کیا گیا ہے۔ اس لیے کہ نبیذ سے پیدا ہونے والا نشہ اسی طرح بغض و عداوت کا باعث ہوتا ہے جس طرح شراب کا نشہ۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ علت ان مشروبات اور چیزوں میں موجود ہوتی ہے جو نشہ آور ہوتی ہیں لیکن جو چیزیں نشہ آور نہیں ہوتیں ان میں موجود نہیں ہوتی۔ پہلی قسم کی چیزوں اور مشروبات کی تحریم میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔

قلیل مقدار شراب میں یہ علت موجود نہیں ہے لیکن شراب چونکہ بعینہ حرام ہے اس لیے اس کی تھوڑی مقدار بھی حرام قرار دی گئی ہے۔ آیت کے اندر کوئی ایسی علت بیان نہیں ہوئی جو قلیل مقدار میں نبیذ کی تحریم کی مقتضی ہو۔

قول باری ہے (لَیْسَ عَلَی الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ جُنَاحٌ فِیْمَا طَعِمُوْا جو لوگ ایمان لے آئے اور نیک عمل کرنے لگے انھوں نے پہلے جو کچھ کھایا پیا تھا اس پر کوئی گرفت نہ ہوگی) حضرت ابن عباسؓ، حضرت جابرؓ، حضرت براء بن عازبؓ، حضرت انس بن مالکؓ، حسن مجاہد، قتادہ اور ضحاک کا قول ہے کہ کچھ صحابہ کرام ایسے تھے جو شراب کا استعمال کرتے تھے لیکن حرمت

کے نزول سے پہلے وہ اس دارِ فانی سے کوچ کر گئے تھے۔

جب صحابہ کرام نے ان لوگوں کے بارے میں دریافت کیا کہ ان کا کیا بنے گا تو اس پر یہ آیت نازل ہوئی۔ عطاء بن السائب سے روایت ہے۔ انھوں نے عبدالرحمٰن السلمی سے اور انھوں نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ کے زمانے میں شام کے کچھ لوگوں نے شراب نوشی کی اور اپنے اس فعل کے جواز کے لیے اس آیت سے استدلال کیا:

حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ اس رائے پر متفق ہو گئے کہ ان لوگوں سے توبہ کرائی جائے۔ اگر یہ لوگ توبہ کرنے سے انکار کر دیں تو ان کی گردن اڑا دی جائے۔ زہری نے روایت کی ہے کہ انھیں عبداللہ بن عامر بن ربیعہ نے بتایا کہ بنو عبدالقیس کے سردار جارود اور حضرت ابوہریرہؓ دونوں نے قدامہ بن مظعون کے خلاف شراب پینے کی گواہی دی۔ حضرت عمرؓ نے جب انھیں کوڑے مارنے کا فیصلہ سنایا تو وہ کہنے لگے کہ آپ ایسا نہیں کر سکتے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ) تا آخر آیت۔

یہ سن کر حضرت عمرؓ نے فرمایا: "قدامہ! تم نے آیت کی غلط تاویل کی ہے۔ اگر تم پرہیز گاری اختیار کرتے تو پھر اللہ تعالیٰ کی حرام کردہ چیزوں سے پرہیز کرتے"۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قدامہ پر نافذ ہونے والا حکم شام میں شراب پینے والوں پر نافذ ہونے والے حکم کی طرح نہیں تھا۔ ان دونوں حکموں میں یکسانیت نہیں تھی۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ شام کے شرابیوں نے شراب کو حلال سمجھ کر پیا تھا۔ اور جو شخص اللہ تعالیٰ کی حرام کردہ چیز کو حلال سمجھے وہ کافر ہوتا ہے اسی لیے ان شرابیوں سے توبہ کرنے کے لیے کہا گیا تھا۔ قدامہ بن مظعون نے شراب حلال سمجھ کر نہیں پی تھی۔ انھوں نے آیت سے یہ مفہوم اخذ کیا تھا کہ ان کی موجودہ حالت نیز آیت میں اللہ تعالیٰ کی بیان کردہ صفت کی ان کی ذات میں موجودگی ان کے گناہوں کا کفارہ بن جائے گی۔

پوری آیت یہ ہے (لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَآمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ) جو لوگ ایمان لے آئے اور نیک عمل کرنے لگے انھوں نے جو کچھ کھایا پیا تھا اس پر کوئی گرفت نہیں ہو گی بشرطیکہ وہ آئندہ ان چیزوں سے بچے رہیں جو حرام کی گئی ہیں اور ایمان پر ثابت قدم رہیں اور اچھے کام کریں، پھر جس جس چیز سے روکا جائے اس سے رکیں اور جو

فرمانِ الٰہی ہوا سے مانیں پھر خدا ترسی کے ساتھ نیک رویہ رکھیں۔ اللہ نیک کردار لوگوں کو پسند کرتا ہے۔

حضرت قدامہؓ نے یہ سمجھ لیا تھا کہ وہ آیت میں بیان کردہ صفات کے حامل ہیں نیز شراب کی حرمت کا اعتقاد رکھتے ہوئے اگر وہ شراب پی بھی لیں تو وہ سزا کے مستحق قرار نہیں پاسکتے اور ان کا احسان یعنی نیک رویہ ان کی اس برائی کا کفارہ بن جائے گا۔

آیت میں اتقاء یعنی بچنے اور پرہیز کرنے کا تین مرتبہ ذکر ہوا ہے لیکن ہر ایک سے الگ الگ مفہوم مراد ہے، پہلے کا مفہوم یہ ہے کہ جو لوگ ماضی میں بچتے رہے، دوسرے سے آنے والے زمانے میں بچنا مراد ہے۔ تیسرے سے بندوں پر ظلم کرنے سے بچنا اور ان کے ساتھ نیکی کرنا مراد ہے۔

احرام والے انسان کے لیے شکار کا حکم

قول باری ہے (یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَیَبْلُوَنَّکُمُ اللّٰہُ بِشَیْءٍ مِّنَ الصَّیْدِ تَنَالُہٗ اَیْدِیْکُمْ وَرِمَاحُکُمْ۔ اے ایمان والو! اللہ تمھیں اس شکار کے ذریعے سے سخت آزمائش میں ڈالے گا جو بالکل تمھارے ہاتھوں اور نیزوں کی زد میں ہوگا)

ایک قول ہے کہ اس جگہ حرف "من" تبعیض کے لیے ہے بایں طور کہ شکار سے مراد خشکی کا شکار ہو سمندر کا شکار نہ ہو، احرام کی حالت کا شکار ہو، احلال، یعنی احرام نہ ہونے کی حالت کا شکار نہ ہو۔

ایک قول ہے کہ من تمیز کے طور پر واقع ہے جس طرح یہ قول باری ہے (فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْاَوْثَانِ نجاست یعنی بتوں سے بچو) یا جس طرح کوئی کہے "باب من حدید یا ثوب من قطن" (دروازہ یعنی لوہے کا یا کپڑا یعنی سوتی) یہ بھی جائز ہے کہ اس سے شکار کے اجزا مراد لیے جائیں اگرچہ یہ شکار کے تحت نہ آتے ہوں مثلاً انڈے، چوزے وغیرہ۔ اس لیے کہ انڈے شکار کا جز ہوتے ہیں۔

اسی طرح چوزے اور پر نیز شکار کے دوسرے تمام اجزا بھی شکار کا جز ہوتے ہیں۔ اس صورت میں آیت ان تمام معانی کو شامل ہوگی اور بعض احوال میں بعض شکار کی حرمت ہوگی، وہ ہے احرام کی حالت میں خشکی کا شکار۔

آیت اس حکم کا بھی افادہ کرتی ہے کہ جو چیزیں شکار کا جز ہیں اور شکار سے ہی ان کی نمو ہوئی ہے وہ بھی حرام ہیں مثلاً انڈے، چوزے، گوپر وغیرہ۔ قول باری (تَنَالُہٗ اَیْدِیْکُمْ) کی تفسیر میں حضرت ابن عباسؓ سے منقول ہے کہ اس سے مراد پرندوں کے چوزے اور چھوٹے چھوٹے جنگلی جانور ہیں۔ مجاہد کا قول ہے کہ اس سے مراد انڈے اور چوزے ہیں۔

حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک بدو پانچ انڈے لے کر آیا

اور کہنے لگا کہ "ہم حالت احرام میں ہیں۔ ہم یہ کھا نہیں سکتے آپ لے لیں" لیکن آپ نے انھیں قبول نہیں کیا۔

عکرمہ نے حضرت ابن عباسؓ سے، انھوں نے حضرت کعب بن عجرہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے شتر مرغ کے انڈوں کے بارے میں جو ایک احرام والے شخص نے اٹھا لیے تھے ان کی قیمت ادا کرنے کا فیصلہ صادر فرمایا تھا۔ حضرت عمرؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابوموسیٰؓ سے شتر مرغ کے انڈوں کے متعلق جو محرم شخص اٹھا لے یہ مروی ہے کہ اس شخص پر ان انڈوں کی قیمت لازم ہوگی۔

اس بارے میں اہل علم کے درمیان ہمیں کسی اختلاف کا علم نہیں ہے۔ قول باری (وَ رِمَاحُکُمْ) کی تفسیر میں حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ اس سے مراد بڑے شکار ہیں۔

قول باری ہے (لَا تَقْتُلُوا الصَّیْدَ وَ اَنْتُمْ حُرُمٌ۔ احرام کی حالت میں شکار نہ مارو) اس کی تفسیر تین طرح سے کی گئی ہے۔ آیت میں ان سب کا احتمال ہے۔

اول یہ کہ تم نے حج یا عمرے کا احرام باندھ رکھا ہو، دوسری یہ کہ اس سے مراد حرم میں دخول ہے جب کوئی انسان حرم میں داخل ہو جائے تو کہا جاتا ہے "احرم الرجل" جس طرح "انجد الرجل" یا "اعرق الرجل" کا محاورہ ہے یعنی آدمی نجد میں پہنچ گیا یا آدمی عراق میں داخل ہوگیا۔

اسی طرح جب کوئی شخص تہامہ کی سرزمین میں پہنچ جائے تو کہا جاتا ہے "اتھم الرجل" تیسری یہ کہ اس سے ماہ حرام میں داخل ہونا مراد ہے۔ جس طرح شاعر کا قول ہے۔

ع قتل الخلیفۃ محرما خلیفہ کو ماہ حرام میں قتل کر دیا گیا۔

اس سے مراد حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ ہیں۔ اس میں تو کوئی اختلاف نہیں کہ تیسری تفسیر یہاں مراد نہیں ہے نیز یہ کہ ماہ حرام شکار کی ممانعت نہیں کرتا۔ باقی دو توجیہیں یہاں مراد ہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ ثابت ہے کہ آپ نے احرام والے اور غیر احرام والے تمام افراد کو حدود حرم کے اندر شکار پکڑنے سے منع فرما دیا تھا۔

یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ آیت سے بھی یہی مراد ہے۔ اس لیے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی ایسا حکم ثابت ہو جائے جو قرآن کے الفاظ کے تحت آتا ہو تو اس صورت میں اس پر یہ حکم لگانا واجب ہو جاتا ہے کہ اس حکم کا صدور کتاب اللہ سے ہوا ہے نئے سرے سے دیا گیا حکم نہیں ہے۔

قول باری (لَا تَقْتُلُوا الصَّیْدَ وَاَنْتُمْ حُرُمٌ) کا عموم خشکی اور سمندری دونوں قسم کے شکار کا مقتضی ہے لیکن قول باری (اُحِلَّ لَکُمْ صَیْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُہٗ تمھارے لیے سمندر کا شکار اور اس کا کھانا حلال کر دیا گیا ہے) سے اس عموم کی تخصیص ہو گئی ہے۔

اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ قول باری (لَا تَقْتُلُوا الصَّیْدَ وَاَنْتُمْ حُرُمٌ) سے صرف خشکی کا شکار مراد ہے سمندری شکار مراد نہیں ہے۔ یہ قول باری اس پر بھی دلالت کرتا ہے کہ محرم جو شکار بھی مارے گا وہ مذکّٰی نہیں ہوگا یعنی اسے شرعی ذبیحہ نہیں مانا جائے گا۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے محرم کے شکار مارنے کو قتل کا نام دیا ہے اور مقتول جانور کا گوشت کھانا جائز نہیں ہوتا۔ صرف اس حلال جانور کا گوشت کھانا جائز ہوتا ہے جسے ذبح کی شرائط کے مطابق ذبح کیا گیا ہو۔

جس جانور کو شرعی طریقے سے ذبح کیا گیا ہو اسے مقتول کا نام نہیں دیا جا سکتا اس لیے کہ اس کا مقتول ہونا یہ ظاہر کرتا ہے کہ اسے ذبح نہیں کیا گیا ہے۔ اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے (خمس یقتلھن المحرم فی الحل والحرم، پانچ جانوروں کو احرام والا شخص حدود حرم کے اندر اور حدود حرم سے باہر قتل کر سکتا ہے)

آپ کا یہ ارشاد اس پر دلالت کرتا ہے کہ ان پانچوں جانوروں کا گوشت نہیں کھایا جائے گا اس لیے کہ انھیں قتل کیا گیا ہے ذبح نہیں کیا گیا اگر انھیں ذبیحہ شمار کیا جاتا تو ان کی جان کا نکل جانا قتل نہیں کہلاتا۔ اور انھیں مقتول کا نام نہیں دیا جاتا۔

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ جو شخص یہ نذر مانے کہ اللہ کے لیے میرے اوپر اپنے بیٹے کو ذبح کرنا ہے" تو اس پر بکری ذبح کرنا لازم ہوگا۔ لیکن اگر وہ یہ کہے "اللہ کے لیے مجھ پر اپنے بیٹے کو قتل کرنا ہے" تو اس پر کوئی چیز لازم نہیں ہوگی۔ اس لیے کہ ذبح کا اسم اباحت اور تقرب الٰہی کے لحاظ سے حکم شرع کے ساتھ متعلق ہے۔ قتل کے لفظ کا شریعت کے حکم کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہوتا۔

اس آیت کی تفسیر میں سعید بن المسیب کا قول ہے کہ "اس آیت میں شکار کو قتل کرنا حرام ہے۔ نیز اس آیت میں اس کا کھانا بھی حرام ہے۔" ان کی مراد یہ ہے کہ احرام والا شخص جو شکار قتل کرے گا اس کا گوشت کھانا حرام ہوگا۔ اشعث نے حسن سے روایت کی ہے، انھوں نے فرمایا: "ہر ایسا شکار جس کی جزا واجب ہو وہ مردار ہوتا ہے اس کا کھانا حلال نہیں ہوتا۔"

یونس نے بھی حسن سے روایت کی ہے کہ ایسے شکار کا گوشت نہیں کھایا جائے گا۔ حماد بن سلمہ نے یونس سے اور انھوں نے حسن سے اس شکار کے متعلق روایت کی ہے جسے محرم ذبح کرے کہ

غیر محرم شخص اس کا گوشت کھا سکتا ہے۔ عطاء سے مروی ہے کہ محرم کوئی شکار پکڑ لے تو حلال یعنی غیر محرم بھی اسے نہیں کھائے گا۔ الحکم اور عمرو بن دینار کا قول ہے کہ ایسے شکار کو غیر محرم شخص کھا سکتا ہے۔

سفیان ثوری کا بھی یہی قول ہے۔ ہم نے یہ ذکر کر دیا ہے کہ آیت محرم کے پکڑے ہوئے شکار کی تحریم پر دلالت کرتی ہے نیز یہ کہ ایسا شکار ذبیحہ نہیں ہوتا۔ شریعت کی طرف سے محرم کے پکڑے ہوئے شکار کی اس پر تحریم اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ یہ حق اللہ ہے اس لیے یہ مجوسی اور بت پرست کے پکڑے ہوئے شکار کے نیز اس ذبیحہ کے مشابہ ہو گیا جس پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو یا شرعی ذبح کی کوئی شرط پوری نہ کی گئی ہو۔

اس کی حیثیت غصب شدہ چھری سے یا غصب شدہ بکری کی ذبح کی طرح نہیں ہے اس لیے کہ اس کی تحریم آدمی کے حق سے تعلق رکھتی ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر اصل مالک اسے مباح کر دیتا تو یہ جائز ہو جاتا اس لیے ذبح کی صحت کو مانع نہیں ہوا۔ اس لیے کہ ذبح اللہ تعالیٰ کا حق ہے اس لیے اس کی شرطیں بھی وہی ہیں جو اللہ تعالیٰ کے حقوق سے تعلق رکھتی ہوں۔ بندوں کے حق سے متعلق نہ ہوں۔

ایسے جانور جنہیں مُحرم مار سکتا ہے

قولِ باری ہے (لَا تَقْتُلُوا الصَّیْدَ وَاَنْتُمْ حُرُمٌ) جب یہ آیت خشکی کے شکار کے ساتھ خاص ہے، سمندر کے شکار سے اس کا تعلق نہیں ہے جیسا کہ ہم نے آیت کے سیاق میں اس تخصیص کا ذکر کر دیا ہے، تو آیت کا عموم خشکی کے تمام شکار کا مقتضی ہوگا اِلّا یہ کہ دلیل کی بنا پر کسی شکار کی تخصیص ہو گئی ہو۔

اس تخصیص کے سلسلے میں حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابن عمرؓ، حضرت ابو سعید خدری اور حضرت عائشہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (خمس یقتلھن المحرم فی الحل والحرم الحیۃ والعقرب والفارۃ والغراب والکلب العقور) پانچ جانور ایسے ہیں جنہیں محرم شخص حدود حرم کے اندر اور حدود حرم سے باہر قتل کر سکتا ہے۔ سانپ، بچھو، چوہا، کوا اور باؤلا کتا)۔

ان حضرات کی روایتوں میں بعض جانوروں کے ذکر میں اختلاف ہے۔ بعض روایات میں یہ الفاظ بھی ہیں (ھن فواسق، یہ فساد مچانے والے جانور ہیں) حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے "الکلب العقور" سے مراد شیر ہے۔ حجاج بن ارطاۃ نے وبرہ سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں: "میں نے حضرت ابن عمرؓ کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھیڑیے، چوہے، کوے اور چیل کو قتل کرنے کا حکم دیا تھا۔ اس روایت میں چیل کا ذکر ہے۔

القعنبی نے امام مالک سے روایت کی ہے کہ 'کلب عقور' جسے محرم قتل کر سکتا ہے اس سے مراد ہر وہ درندہ ہے جو انسان کو مار ڈالتا اور ان پر حملہ آور ہوتا ہے۔ مثلاً شیر، چیتا، بھیڑیا یہ درندے کلب عقور ہیں۔ لیکن ایسے جنگلی جانور جو انسان پر حملہ آور نہیں ہوتے مثلاً بجو، لومڑی، بلّی اور ان جیسے دوسرے جانور کو محرم قتل نہیں کر سکتا اگر اس نے ان جیسے جانوروں میں سے کوئی جانور قتل کر دیا تو وہ اس کا فدیہ ادا کرے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ فقہاء نے اس روایت کو قبول کیا ہے اور محرم کے لیے پانچ جانوروں کے قتل کی اباحت کا حکم دے کر اس پر عمل پیرا بھی ہوئے ہیں۔ البتہ کلب عقور کی تشریح میں اختلاف رائے ہوگیا ہے۔ حضرت ابوہریرہؓ نے اس سے شیر مراد لیا ہے جیسا کہ ان کی روایت کا ہم نے پہلے ذکر کیا ہے۔

اس تاویل کے حق میں یہ بات گواہی دیتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عتبہ بن ابی لہب کے لیے بددعا کرتے ہوئے فرمایا تھا (اکلک کلب اللہ، اللہ کا کتا تجھے کھا جائے) چنانچہ ایک شیر نے اس کی تکا بوٹی کر ڈالی۔

ایک قول یہ ہے کہ کلب عقور بھیڑیے کو کہتے ہیں۔ حضرت ابن عمرؓ سے بعض روایات میں کتے کی جگہ بھیڑیے کا لفظ منقول ہے روایت میں کلب عقور کے ذکر سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ وہ کتا ایسا ہو جو لوگوں پر حملہ آور ہوکر انہیں کاٹ کھاتا ہو یہ بھیڑیے کی صفت ہے۔ اس لیے کہ کلب عقور کے بارے میں جتنے اقوال ہیں ان میں اس مقام پر بھیڑیے کا قول سب سے زیادہ مناسب اور اولیٰ ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول اس پر دلالت کرتا ہے کہ ہر ایسا جانور جو محرم پر حملہ آور ہو جائے اور ایذا رسانی کی ابتدا خود کرے تو محرم کے لیے ایسے جانور کو قتل کر دینا جائز ہے اس پر اس کا فدیہ بھی لازم نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ کلب عقور کا مفہوم اس پر دلالت کرتا ہے۔

ہمارے اصحاب نے بھی یہی کہا ہے جو درندہ از خود محرم پر حملہ آور ہو جائے اور محرم اسے قتل کر دے تو اس پر کوئی فدیہ وغیرہ لازم نہیں ہوگا لیکن اگر محرم اس پر حملے میں پہل کرے اور وہ جانور اس کے ہاتھوں قتل ہو جائے تو اس پر اس کا بدلہ لازم ہوگا۔ اس لیے کہ قول باری (لَا تَقْتُلُوا الصَّیْدَ وَاَنْتُمْ حُرُمٌ) میں عموم ہے۔

صید کا اسم ہر ایسے جانور پر واقع ہوتا ہے جو فطری طور پر قابو میں آنے والا نہ ہو اور متوحش یعنی انسانوں سے بدکنے اور بھاگنے والا ہو۔ اس میں ماکول یعنی حلال اور غیر ماکول یعنی حرام جانور کا کوئی فرق نہیں ہے۔ اس پر قول باری (لَیَبْلُوَنَّکُمُ اللّٰہُ بِشَیْءٍ مِنَ الصَّیْدِ تَنَالُہٗ اَیْدِیْکُمْ وَرِمَاحُکُمْ) دلالت کرتا ہے۔

اس میں حکم کو ہر ایسے جانور کے ساتھ معلق کر دیا جو ہمارے ہاتھوں اور نیزوں کی زد میں ہوں۔ اس میں حلال اور غیر حلال جانور کی کوئی تخصیص نہیں کی۔ پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان جانوروں کی تخصیص فرما دی جن کا ذکر درج بالا حدیث میں آیا ہے۔ آپ نے ان جانوروں کے ساتھ کلب عقور کا ذکر بھی کیا ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان جانوروں کی تخصیص فرما دی اور ان کے ساتھ کلب عقور کا ذکر کیا۔
یہ امر اس پر دلالت کرتا ہے کہ جو شکار از خود محرم پر حملہ آور ہو جائے تو اس کے لیے اسے قتل کر دینا مباح ہے
اس لیے کہ حدیث میں مذکور جانوروں کی فطرت یہ ہے کہ وہ از خود ایذا رسانی کی ابتدا کرتے ہیں۔
اس لیے مجموعی طور پر ان کی اس حالت کا اعتبار کر لیا گیا جو اکثر احوال میں ان کے اندر پایا جاتا ہے یعنی از خود
ایذا رسانی پر اتر آنا۔

اگرچہ بعض حالات میں یہ جانور اپنی طرف سے ایذا رسانی میں پہل نہ بھی کرتے ہوں۔ اس لیے کہ احکام
کا تعلق ان احوال کے ساتھ ہوتا ہے جو اکثر اور عموماً پائے جاتے ہوں شاذ و نادر حالت کا کوئی حکم نہیں ہوتا۔
پھر جب کلب عقور کا ذکر ہوا اور اس کے متعلق کہا گیا کہ یہ شیر ہے تو اس کے قتل کو صرف اس صورت میں
مباح قرار دیا جائے گا جب وہ حملہ کرنے اور ایذا رسانی پر اتر آئے۔

اگر اس سے مراد بھیڑیا ہے تو حملہ آور ہونا اور نقصان پہنچانا اکثر احوال میں اس کے اندر پایا جاتا ہے
حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث کے ذریعے جن جانوروں کی تخصیص کر دی ہے اور حدیث کی دلالت اس
پر قائم ہو گئی ہے ان جانوروں کو آیت کے عموم سے نکال دیا جائے گا۔

جن جانوروں کی تخصیص نہیں ہوئی اور نہ ہی ان کی تخصیص پر کوئی دلالت قائم ہوئی تو وہ آیت کے عموم پر
محمول کیے جائیں گے۔ اس پر حضرت جابرؓ کی روایت دلالت کرتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ
(الضبع صید وفیہ کبش اذا قتلہ المحرم، بجو شکار ہے اور اگر محرم اسے قتل کر دے تو اس
کے بدلے ایک مینڈھا دینا ہوگا۔

دوسری طرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کچلی کے دانت رکھنے والے درندے کے گوشت سے
منع فرما دیا ہے جبکہ بجو کچلی کے دانت رکھنے والا درندہ ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے قتل
کی جزا ایک مینڈھا مقرر فرمایا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ آپ نے حدیث میں مذکورہ پانچ جانوروں پر ان جیسے دوسرے جانوروں کو کیوں
نہیں قیاس کر لیا ہماری مراد اس سے وہ جانور ہیں جن کا گوشت کھایا نہیں جاتا۔ اس کے جواب میں کہا
جائے گا کہ ان پانچ جانوروں کو آیت کے عموم سے خاص کیا گیا ہے۔

ہمارے نزدیک ایسی چیز پر دوسری چیزوں کو قیاس کرنا درست نہیں ہے جو خاص کر دی گئی ہو الا
یہ کہ اس کی تخصیص کی علت بیان کر دی گئی ہو یا کوئی ایسی دلالت ہو جو اس تخصیص کی صورتوں کی نشاندہی کرتی ہو۔
جب ان پانچ جانوروں کی تخصیص کی علت کا ذکر موجود نہیں ہے تو اب ان پر اصل حکم کے عموم کی تخصیص کے

سلسلے میں قیاس کرنا جائز نہیں ہوگا۔

ہم نے اس حدیث کے سلسلے میں یہ توجیہ بیان کر دی ہے کہ اس کی دلالت ان جانوروں پر ہوتی ہے جو از خود انسان کی ایذا رسانی میں پہل کریں رہ گیا ان کا غیر ماکول اللحم ہونا تو اس پر حدیث کے ضمن میں کوئی دلالت قائم نہیں ہوئی اور نہ ہی کسی علت کا ذکر ہوا اس لیے اس کا اعتبار کرنا درست نہیں ہوگا۔

نیز بدلے کے سقوط کے لحاظ سے ان جانوروں کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے جو از خود محرم پر حملہ آور ہو جائیں اور اسے نقصان پہنچانے پر اتر آئیں یعنی محرم اگر ایسے جانور کو ہلاک کر دے گا تو بالاتفاق اس پر کوئی بدلہ لازم نہیں آئے گا اس لیے اجماع کی بنا پر ایسے جانوروں کی تخصیص جائز ہوگی اور ان جانوروں کے بارے میں آیت کے عموم کا حکم باقی رہ گیا جن کی تخصیص نہ تو حدیث کے ذریعے ہوئی اور نہ ہی اجماع کے ذریعے۔

ہمارے اصحاب میں سے ایسے بھی ہیں جو اس جیسی حدیث کے حکم میں قیاس چلانے سے انکار کرتے ہیں اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تخصیص کو پانچ کے عدد کے اندر محصور کر دیا ہے۔

چنانچہ آپ کا ارشاد ہے (خمس یقتلھن المحرم) اس امر میں اس بات کی دلیل موجود ہے کہ ان پانچ کے ماسوا جانوروں کے قتل کی ممانعت ہے۔ اس لیے لفظ کی دلالت کو ساقط کرنے کے لیے قیاس کا استعمال درست نہیں ہوگا۔

بعض نے تو ان جانوروں کے غیر ماکول ہونے کو علت قرار دینے کی صحت سے بھی انکار کر دیا ہے اس لیے کہ غیر ماکول نفی ہے اور نفی علت نہیں بن سکتی، علل تو وہ اوصاف ہیں جو اس اصل میں موجود ہوتے ہیں جسے معلول قرار دیا گیا ہے لیکن صفت کی نفی کی صورت میں اس اصل کا علت بننا جائز نہیں ہوتا۔

اگر کسی وصف کے اثبات کے ذریعے حکم میں تغیر کر دیا جائے اور علت یہ قرار دی جائے کہ وہ جانور محرم الاکل ہے یعنی جس کا گوشت حرام ہے تو بھی یہ بات درست نہیں ہوگی اس لیے کہ تحریم کے معنی نفی اکل کے حکم کے ہیں اس لیے یہ صفت کی ضرور نفی کر دے گا اس بنا پر اس صفت کو علت قرار دینا درست نہیں ہوگا۔

امام شافعی کا قول ہے کہ جن جانوروں کا گوشت نہیں کھایا جاتا اگر محرم ان میں سے کسی جانور کو ہلاک کر دے تو اس پر کسی جزا کا لزوم نہیں ہوگا۔

قول باری ہے (وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا تم میں سے جو شخص اس شکار کو جان بوجھ کر قتل کر دے) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس آیت کی تفسیر میں اہل علم کے درمیان اختلاف رائے کی تین

صورتیں ہیں ۔جمہور اہلِ علم اس بات کے قائل ہیں کہ محرم نے شکار کو خواہ جان بوجھ کر ہلاک کیا ہو یا غلطی سے مار دیا ہو دونوں صورتوں میں اس پر اس کی جزا کا لزوم ہو جائے گا۔

ان حضرات نے آیت میں عمد کے ذکر کے ساتھ قتل کی تخصیص کا یہ فائدہ بیان کیا ہے کہ سلسلۂ تلاوت میں قولِ باری (وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللّٰهُ مِنْهُ ، اور جو شخص دوبارہ ایسا کرے گا اللہ اس سے انتقام لے گا) میں وعید کا تعلق عمد کی صورت کے ساتھ مخصوص ہے ،خطا کی صورت کے ساتھ نہیں ۔اس لیے کہ غلطی سے کسی فعل کے مرتکب کو وعید لاحق ہو جانا درست نہیں ہوتا۔

اس بنا پر عمد کو خصوصیت کے ساتھ ذکر فرمایا اگرچہ خطا اور نسیان کے تحت ہونے والا یہ فعل بھی عمد کا ہی حکم رکھتا ہے۔عمد کے ذکر کا یہ فائدہ ہو گیا کہ سلسلۂ تلاوت میں مذکورہ وعید اس عمد کی صورت کی طرف راجع ہو جائے گی ۔حضرت عمرؓ ،حضرت عثمانؓ ،حسن (ایک روایت کے مطابق) ابراہیم نخعی اور فقہاء امصار کا یہی قول ہے۔

دوسرا قول وہ ہے جس کی منصور نے قتادہ سے انہوں نے ایک شخص سے جس کا راوی نے نام لیا تھا اور اس نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ آپ قتلِ خطاء کی صورت میں محرم پر کوئی چیز لازم نہیں سمجھتے تھے ۔طاؤس ،عطا ،سالم ،قاسم اور مجاہد (ان سے جابر الجعفی کی روایت کے مطابق) کا یہی قول ہے۔

تیسرا قول جس کی روایت سفیان نے ابن ابی نجیح سے اور انہوں نے مجاہد سے کی ہے کہ جب محرم جان بوجھ کر لیکن اپنے احرام کو بھولے ہوئے شکار کو ہلاک کر دے گا تو اس پر اس کی جزا کا لزوم ہو جائے گا لیکن اگر اسے اپنا احرام یاد ہو اور پھر وہ جان بوجھ کر شکار کو قتل کر دے تو اس پر کسی چیز کا لزوم نہیں ہو گا۔بعض روایات میں ہے کہ اس کا حج فاسد ہو جائے گا اور اس پر قربانی لازم ہو گی۔حسن سے بھی مجاہد کے قول جیسا قول مروی ہے اس لیے کہ جزا کا وجوب صرف اسی صورت میں ہوتا ہے جبکہ محرم اپنے احرام کو بھول کر شکار کو جان بوجھ کر ہلاک کر دے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ پہلا قول صحیح ہے اس لیے کہ یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ احرام کی جنایات یعنی خلاف ورزیوں میں فدیہ کے وجوب کے لحاظ سے معذور اور غیر معذور میں کوئی فرق نہیں رکھا گیا ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اللہ تعالیٰ نے مریض کو نیز اس شخص کو جس کے سر میں تکلیف ہو معذور قرار دیا ہے اور کفارہ کے ایجاب سے انہیں بھی خالی نہیں رہنے دیا۔اسی طرح کسی عذر یا غیر عذر کی بنا پر حج فوت ہو جانے کی صورت میں حکم میں کوئی اختلاف نہیں ہوتا جب احرام کی جنایات میں اس امر کا

ثبوت ہوگیا اور خطا بھی ایک عذر ہے اس لیے خطا کی وجہ سے جزا کا سقوط نہیں ہوگا۔

اگر کوئی شخص یہ اعتراض کرے کہ آپ کے ہاں تو قیاس کے ذریعے کفارات کا اثبات نہیں ہوتا اور خطار کی بنا پر شکار ہلاک کرنے والے محرم پر جزا کے ایجاب کے لیے کوئی نص موجود نہیں ہے اس لیے اس پر جزا کا ایجاب نہیں ہونا چاہیئے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہمارے نزدیک جزا کا ایجاب قیاس کی بنا پر نہیں ہوا ہے اس لیے کہ شکار کے قتل کی نہی کا نص قول باری (لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَاَنْتُمْ حُرُمٌ) کی صورت میں وارد ہو چکا ہے اور یہ نص ہمارے نزدیک شکار کی جان لینے والے پر بدل کے ایجاب کا مقتضی ہے جس طرح کسی انسان کے پکڑے ہوئے شکار کو ہلاک کرنے یا اس کے مال کو تلف کرنے کی نہی اس متلف پر بدل کے ایجاب کی مقتضی ہوتی ہے۔

جب جزا کو اس حیثیت سے بدل کی طرح سمجھ لیا گیا اور اللہ تعالیٰ نے اس جزا کو شکار کے مثل اور اس کا ہم پلہ قرار دیا تو شکار کے قتل کی نہی اس کے قاتل اور متلف پر بدل کے ایجاب کی مقتضی ہوگئی پھر یہی بدل متفق علیہ طور پر جزا ہوتا ہے۔

نیز جب احرام کی جنایات میں معذور اور غیر معذور کی حالت کی یکسانیت ثابت ہوگئی تو ظاہر نہی سے یہی بات سمجھ میں آتی ہے کہ اس میں عامد اور مخطی دونوں کا حکم بھی یکساں ہوگا۔ اس طرح مخطی پر یہ حکم ہم نے قیاس کی بنا پر نہیں لگایا۔

جس طرح حضرت بریرؓہ کے سوا دوسروں پر ہمارا وہ حکم لگانا قیاس کی بنا پر ہے جو حکم حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بریرؓہ کے بارے میں لگایا تھا۔ یا چوہے کا حکم چڑیا پر لگانا نیز زیتون کے تیل پر گھی کا حکم لگانا جبکہ گھی میں چڑیا مر جائے یہ چوہے اور گھی پر قیاس کی صورت نہیں ہے اس لیے کہ حکم کے ورود سے پہلے ان کی یکسانیت کا ثبوت ہو چکا تھا جیسا کہ ہم نے درج بالا سطور میں بیان کیا ہے۔

اس بنا پر جب کوئی حکم ان میں کسی چیز کے بارے میں وارد ہوگا تو یہ ان تمام چیزوں کا حکم شمار ہوگا۔ اسی لیے ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ روزے کی حالت میں بھول کر کھا لینے والے کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ حکم کہ اس کا روزہ باقی ہے۔ روزے کی حالت میں بھول کر جماع کر لینے والے کے روزے کے باقی رہ جانے کے لیے حکم بن جائے گا اس لیے کہ روزے کی حالت میں متعلق ہونے والے احکام کے لحاظ سے بھول کر کھا لینے والے اور بھول کر جماع کر لینے والے کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔

اسی طرح ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ جس شخص کو نماز کے اندر پیشاب یا پاخانے کی حاجت پیش آگئی تو ان دونوں چیزوں کی حیثیت نکسیر پھوٹنے اور قے آجانے کی طرح ہوگی۔ موخر الذکر دونوں باتوں کے متعلق روایت موجود ہے کہ ان صورتوں میں وضو کرنے کے بعد باقی ماندہ نماز کی ادائیگی درست ہوجائے گی یعنی باقی ماندہ نماز کی پڑھی ہوئی نماز پر بنا درست ہوجائے گی اور نئے سرے سے نماز پڑھنے کی ضرورت نہیں رہے گی۔

جس طرح نکسیر اور قے کی صورت میں بنا درست ہوجائے گی اسی طرح پیشاب پاخانے کی وجہ سے حدث لاحق ہونے کی صورت میں بنا درست ہوجائے گی اس لیے کہ طہارت اور نماز کے احکام کے لحاظ سے ان دونوں صورتوں یعنی رعاف وقے اور بول وغائط میں کوئی فرق نہیں ہے جب ان میں سے بعض کے بارے میں حدیث کا ورود ہوگیا تو اب اس کا حکم تمام صورتوں کے لیے بھی حکم تسلیم کیا جائے گا۔ یہ طریقہ قیاس نہیں کہلا سکتا۔ خطاءً شکار کو قتل کر دینے والے محرم کی بھی یہی نوعیت ہے۔

مجاہد نے اس مسئلے کے بارے میں جو قول کیا ہے اس کی وجہ سے انہوں نے ظاہر آیت کو ترک کر دیا ہے اس لیے کہ قول باری ہے (وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ، اگر تم میں سے کوئی جان بوجھ کر ایسے کر گذرے تو جو جانور اس نے مارا ہو اسی کے ہم پلہ ایک جانور اسے مویشیوں میں سے نذر دینا ہوگا)۔

اس لیے جو شخص اپنا احرام یاد رکھتے ہوئے جان بوجھ کر شکار کو ہلاک کر دے گا تو اس کو یہ اسم شامل ہوگا اس لیے اس پر اس کی جزا کا لزوم ہوجائے گا۔ اس بات کا اعتبار بے معنی ہے کہ ایک شخص تو شکار کو جان بوجھ کر قتل کر رہا ہو اور اس کے ذہن سے اپنے محرم کا خیال ہی نکل چکا ہو اور وہ یہ بات بھول گیا ہو۔

اگر کوئی کہے کہ اللہ تعالیٰ نے غلطی سے کسی کی جان لینے والے قاتل پر کفارہ کا نصاً وجوب کر دیا لیکن آپ نے اس پر عمداً قتل کرنے والے کے حکم کو وارد نہیں کیا بلکہ اس کا حکم قتل خطا سے الگ رکھا اسی طرح یہاں زیر بحث مسئلے میں جب اللہ تعالیٰ نے عمداً شکار کو ہلاک کرنے والے محرم پر جزا کے لزوم کا حکم منصوص طریقے سے بتا دیا تو اب اس پر خطاً شکار کو ہلاک کرنے والے محرم کے حکم کو وارد کرنا جائز نہیں ہوسکتا اور اس پر جزا کا ایجاب درست نہیں ہوسکتا۔

اس اعتراض کا کئی وجوہ سے جواب دیا گیا ہے۔ ایک تو یہ کہ جب اللہ تعالیٰ نے قتل عمد اور قتل خطا، دونوں کا حکم الگ الگ منصوص طریقے سے بیان فرما دیا تو اس کے بعد ان دونوں حکموں

پر عمل واجب ہو گیا اور ایک صورت کو دوسری صورت پر قیاس کرنا جائز نہ رہا۔ اس لیے کہ ہمارے نزدیک منصوص احکامات کو ایک دوسرے پر قیاس کرنا جائز نہیں ہے۔

ایک اور جہت سے دیکھیے کہ قتلِ عمد قصاص کے ایجاب سے خالی نہیں رہتا۔ قصاص کفارہ اور دیت دونوں سے بڑھ کر ہے۔ لیکن جب ہم خطأً شکار کو قتل کرنے والے محرم کو جزا کے ایجاب سے خالی رکھیں گے تو اس پر کوئی اور چیز واجب نہیں ہو گی اور اس طرح اس کا یہ عمل کسی حکم کے تحت نہیں آئے گا اور جانور کی جان مفت میں جائے گی اور یہ بات جائز نہیں ہے۔

ایک اور وجہ یہ بھی ہے کہ اصول میں قتل کے احکام عمد اور خطا نیز مباح اور ممنوع کی صورتوں میں ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں۔ لیکن شکار کی صورت میں ان میں کوئی اختلاف نہیں ہوتا۔ اس لیے شکار کے اندر عمد اور خطا دونوں کا حکم یکساں ہو گیا اور انسان کے قتل کے اندر یہ احکامات مختلف ہو گئے۔

قولِ باری ہے (فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ) مثل سے کیا مراد ہے۔ اس کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ مثل سے مراد اس کی نظیر ہے، پہاڑی بکرے میں گائے، ہرنی میں بکری اور شتر مرغ میں اونٹ، سعید بن جبیر کا بھی یہی قول ہے اور قتادہ نیز دیگر تابعین بھی اسی قول کے حامی ہیں۔

امام مالک، امام شافعی اور امام محمد بن الحسن کا بھی یہی قول ہے۔ یہ مسئلہ اس صورت کے لیے ہے جہاں مویشیوں میں مقتول شکار کی نظیر موجود ہو لیکن اگر نظیر موجود نہ ہو مثلاً کسی نے کوئی چڑیا ہلاک کر دی تو اس صورت میں محرم پر اس کی قیمت واجب ہو گی۔

حجاج نے عطاء سے نیز مجاہد اور ابراہیم نخعی سے روایت کی ہے کہ مثل سے مراد اس جانور کی قیمت ہے جو نقد یعنی دراہم کی شکل میں ادا ہو گی۔ مجاہد سے ایک اور روایت کے مطابق مثل سے مراد ھدی یعنی قربانی کا جانور ہے۔

امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ مثل سے مراد قیمت ہے پھر اس قیمت سے وہ اگر چاہے تو قربانی کا جانور خرید لے اور اگر چاہے تو طعام خرید کر فی مسکین نصف صاع کے حساب سے تقسیم کر دے یا چاہے تو ہر نصف صاع کے بدلے ایک روزہ رکھ لے

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ مثل کا اسم قیمت پر بھی واقع ہوتا ہے اور اس نظیر پر بھی جو اس کی جنس میں سے ہو اور اس نظیر پر بھی جو مویشیوں میں سے ہو، ہم نے اصولِ شرعیہ میں واجب ہونے والے مثل کی دو صورتوں

میں ایک پائی ہے، یا تو مثل اس کی جنس میں سے ہوتا ہے۔

مثلاً کوئی شخص کسی کی گندم تلف کردے تو اس پر اسی قسم کی گندم لازم آئے گی یا مثل اس کی قیمت کی صورت میں ہوتا ہے مثلاً کوئی شخص کسی کا کپڑا یا غلام تلف کردے وہ مثل جو نہ اس کی جنس میں سے ہو اور نہ ہی قیمت کی صورت میں وہ اصول سے خارج ہوتا ہے۔ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ اس کی جنس میں سے مثل واجب نہیں ہوتا۔ اس سے یہ واجب ہو گیا کہ آیت میں مثل سے مراد قیمت لی جائے۔

ایک اور جہت سے دیکھیے جب مثل ایک متشابہ لفظ بن گیا جس میں کئی معانی کا احتمال پیدا ہو گیا تو پھر اسے مثل پر محمول کرنا واجب ہو گیا جس کے معنی پر سب کا اتفاق ہے یعنی وہ مثل جو قرآن میں اس قول باری کے اندر مذکور ہے (فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیہ بمثل ما اعتدی علیکم) جب اس مقام پر مثل سے مراد قیمت ہے کیونکہ اس کی جنس میں سے کوئی مثل نہیں تو اس سے یہ بات ضروری ہو گئی کہ شکار کے سلسلے میں مذکور مثل کو بھی اسی پر محمول کیا جائے۔

اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ درج بالا آیت میں مذکورہ مثل ایک محکم لفظ ہے جس کے معنی پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے جبکہ شکار کی آیت میں مذکورہ مثل ایک متشابہ لفظ ہے جسے کسی اور لفظ کی طرف لوٹانا واجب ہے۔ اس بنا پر اسے اس مثل کی طرف لوٹانا ضروری ہو گیا جس کے معنی پر سب کا اتفاق ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ بات ثابت ہو چکی ہے۔ شرع میں مثل قیمت کے لیے اسم ہے۔ لیکن یہ بات ثابت نہیں ہوئی کہ مثل مویشیوں میں سے کسی نظیر کے لیے اسم ہے۔ اس لیے اسے اس چیز پر محمول کرنا واجب ہو گا جس کے متعلق یہ بات ثابت ہو گئی ہے کہ یہ اس کے لیے اسم ہے۔ اسے اس چیز پر محمول کرنا درست نہیں ہو گا جس کے لیے اس کا اسم ہونا ثابت نہیں ہوا۔

ایک اور جہت سے دیکھیے، سب کا اس پر اتفاق ہے کہ جن صورتوں میں ہلاک شدہ جانور کا مویشیوں کے اندر کوئی مثل موجود نہ ہو ان صورتوں میں مثل سے مراد اس کی قیمت ہو گی۔ اس سے یہ ضروری ہو گیا کہ مثل سے مراد قیمت ہی لی جائے۔

اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ یہ بات ثابت ہو گئی کہ مثل سے قیمت مراد ہے اس لیے اگر قیمت کا ذکر منصوص طریقے پر ہو جاتا تو اس صورت میں مثل کی یہی حیثیت رہتی اور اس کے معنی میں کوئی فرق نہ آتا اس لیے مثل کا لفظ مویشیوں میں سے نظیر کو متضمن نہیں ہو گا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ جب یہ ثابت ہو گیا ہے کہ مثل سے قیمت مراد ہے تو اب مویشیوں میں سے نظیر مراد لینا منتفی ہو جائے گا اس لیے کہ ایک ہی لفظ سے یہ دونوں باتیں مراد لینا محال ہے۔ کیونکہ سب

کا اس پر اتفاق ہے کہ مثل سے ایک چیز مراد ہوتی ہے یا تو قیمت مراد ہوتی ہے یا مویشیوں میں سے نظیر، جب قیمت مراد لینا ثابت ہو گیا تو اس کے سوا دوسری ہر چیز منتفی ہو گئی۔

اسے ایک اور جہت سے دیکھیے، قول باری (لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ) ان تمام شکاروں کے لیے عام ہے جن کی نظیریں ہیں یا نظیریں نہیں ہیں پھر اس پر یہ قول باری عطف کیا گیا (وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ)

اس سے یہ بات واجب ہو گئی کہ آیت میں مذکورہ مثل مذکورہ بالا تمام شکاروں کے لیے عام قرار دیا جائے اس صورت میں مثل سے قیمت مراد لینا اولیٰ ہو گا اس لیے کہ اگر مثل کو قیمت پر محمول کیا جائے گا تو اس صورت میں یہ تمام شکاروں کے لیے عام ہو گا اور سب کو شامل ہو گا۔

لیکن اگر مثل کو نظیر پر محمول کیا جائے گا تو یہ چند صورتوں کے ساتھ مخصوص ہو جائے گا اور کچھ صورتیں اس سے خارج رہیں گی جبکہ لفظ کا حکم یہ ہوتا ہے کہ جہاں تک ممکن ہو اسے اس کے عموم پر رکھا جائے۔ اس بنا پر قیمت کا اعتبار اولیٰ ہو گیا۔ اس کے برعکس جن حضرات نے اسے نظیر پر محمول کیا ہے انہوں نے اس لفظ کو مذکورہ شکاروں میں سے بعض کے ساتھ خاص کر دیا ہے اور بعض کو چھوڑ دیا ہے

اگر کوئی یہ کہے کہ مثل کا اسم کبھی قیمت پر اور کبھی نظیر پر واقع ہوتا ہے اس لیے جن لوگوں نے ان شکاروں میں جن کی نظیریں ہیں اسے نظیر کے معنی پر محمول کیا ہے۔ اور ان شکاروں میں جن کی نظیریں مویشیوں میں موجود نہیں قیمت پر محمول کیا ہے انہوں نے اس لفظ مثل کو عموم کے معنوں میں استعمال ہونے سے بایں معنی خالی نہیں رکھا کہ کبھی اسے قیمت کے معنی میں لیا جائے اور کبھی نظیر کے معنی میں لیا جائے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ بات اس طرح نہیں ہے بلکہ یہ لفظ جب نظیر کے معنی میں استعمال ہو گا تو اس کا استعمال خصوص کے طور پر ہو گا اسی طرح جب قیمت کے معنی میں اس کا استعمال ہو گا تو بھی خصوص کے طور پر ہو گا یعنی معترض کی بتائی ہوئی تفصیل کی روشنی میں اس لفظ کا استعمال عموم کے طور پر نہیں ہو سکے گا۔

اس لیے اس لفظ سے قیمت مراد لے کر عموم کے طور پر ان تمام صورتوں میں اس کا استعمال اولیٰ ہو گا جو اس اسم کے تحت آتی ہیں، بجائے اس کے کہ اسے دونوں معنوں میں سے ہر ایک کے اندر خصوص کے طور پر استعمال کیا جائے۔

اگر کوئی شخص یہ کہے کہ مثل حقیقت میں نظیر کے لیے اسم ہے قیمت کے لیے اسم نہیں ہے۔ جس شکار کی نظیر نہیں ہے اس کی قیمت اجماع کی بنا پر واجب ہوتی ہے آیت کی بنا پر واجب نہیں ہوتی۔
اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات کئی وجوہ سے غلط ہے۔ اللہ تعالیٰ نے قیمت کو مثل

کے نام سے موسوم کیا ہے چنانچہ ارشادِ باری ہے (فَمَنِ اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ) فقہاء امصار کا اس پر اتفاق ہے کہ جو شخص کسی کے غلام کو تلف کر دے گا اس پر اس کی قیمت واجب ہو جائے گی۔

اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس خوشحال شخص کو نصف قیمت ادا کرنے کا حکم دیا جس نے ایسے غلام کو آزاد کر دیا تھا جو اس کے اور ایک دوسرے شخص کے درمیان مشترک تھا اس سے معترض کی یہ بات غلط ہو گئی کہ مثل قیمت کے لیے اسم نہیں ہے۔

ایک اور جہت سے دیکھیے کہ معترض کا یہ کہنا کہ آیت اس جانور میں جزا کے ایجاب کی مقتضی نہیں ہے جس کی نظیر موجود نہ ہو۔ گویا دلیل کے بغیر آیت کی تخصیص کر دینا ہے جبکہ ایسا جانور قولِ باری (لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَاَنْتُمْ حُرُمٌ) کے عموم میں داخل ہے اور اس کے بعد اس ارشادِ باری (فَمَنْ قَتَلَهٗ مِنْكُمْ) میں مفعول کی ضمیر شکار ہونے والے تمام جانوروں سے کنایہ ہے۔

اب اگر آیت سے بعض جانوروں کو خارج قرار دیا جائے تو اس سے دلیل کے بغیر آیت کی تخصیص لازم آئے گی اور یہ چیز کسی طرح درست نہیں مثل سے مراد قیمت ہے۔

اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ صحابہ کی ایک جماعت سے مروی ہے کہ ان حضرات نے کبوتری کو ہلاک کرنے پر محرم کے ذمے ایک بکری لازم کر دی تھی جبکہ کبوتری اور بکری کے درمیان ظاہری طور پر کوئی مشابہت نہیں ہے اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ ان حضرات نے بکری بطور قیمت واجب کر دی تھی۔ نظیر کے طور پر واجب نہیں کی تھی۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بجو کو ہلاک کرنے پر مینڈھا واجب کر دیا تھا تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ مینڈھا اس لیے واجب کیا تھا کہ یہ مینڈھا بجو کی قیمت تھا۔ اس روایت میں یہ دلالت نہیں ہے کہ آپ نے مینڈھا اس لحاظ سے واجب کیا تھا کہ یہ اس کی نظیر تھا۔

اگر کوئی یہ کہے کہ آیت کو قیمت پر محمول کرنا اور مثل کی تاویل قیمت کے معنی میں کرنا اس وقت درست ہوتا اگر آیت میں مثل کے معنی مراد کا بیان نہ ہوتا جبکہ سلسلہ آیت میں مثل کے معنی کی وضاحت اس قولِ باری سے ہو گئی ہے (فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ۔

اس میں یہ واضح کر دیا گیا کہ مویشیوں میں سے جو مثل ہو وہ مراد ہے اور یہ تو سب جانتے ہیں کہ نص کے ہوتے ہوئے تاویل کی کوئی گنجائش نہیں ہوتی۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ معترض کا یہ دعویٰ اس وقت درست ہو سکتا تھا۔ جب آیت میں ان ہی الفاظ پر اقتصار ہوتا اور اس

کے ساتھ اگلے حصے کا ذکر نہ ہوتا۔ آیت کا اگلا حصہ معترض کے دعوے کو ساقط کر دیتا ہے۔
جو یہ ہے (مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَٰلِكَ صِيَامًا، مویشیوں ہیں سے جس کا فیصلہ تم میں سے دو عادل آدمی کریں گے اور یہ نذرانہ کعبہ پہنچایا جائے گا یا نہیں تو اس گناہ کے کفارہ میں چند مسکینوں کو کھانا کھلانا ہوگا یا اس کے بعد روزے رکھنے ہوں گے)۔

جب اللہ تعالیٰ نے آیت کے اس حصے کو ماقبل کے حصے کے ساتھ متصل کر دیا اور حرف تخییر أَوْ داخل کر دیا تو اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ مویشیوں کا ذکر لفظ مثل کی تفسیر کے طور پر نہیں کیا گیا۔
آپ نہیں دیکھتے کہ اللہ تعالیٰ نے طعام اور صیام دونوں کا ذکر کیا ہے جبکہ یہ دونوں چیزیں مثل نہیں ہیں۔ پھر ان دونوں کے درمیان اور نعم یعنی مویشیوں کے درمیان حرف أَوْ داخل کر دیا چونکہ آیت کی ترتیب اس طرح ہے اس لیے آیت کے مفہوم میں اس سے کوئی فرق نہیں پڑے گا۔
اگر یوں کہا جائے کہ " فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ طعامًا أو صيامًا أو من النعم هديًا" (یعنی جو جانور اس نے مارا ہو اس کے ہم پلہ طعام یا روزوں یا مویشیوں ہیں سے نذر دینا ہوگی) اس لیے کہ تلاوت میں مویشیوں کے ذکر کی تقدیم معنی کے لحاظ سے ان کی تقدیم کی موجب نہیں ہے۔ بلکہ یہ تینوں باتیں اس طرح ہیں کہ گویا ان سب کا اکٹھا ذکر ہوا ہے۔
آپ نہیں دیکھتے کہ قول باری (فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ) اس امر کا مقتضی نہیں ہے کہ کھانا کھلانا کپڑا پہنانے پر مقدم ہو جائے یا کپڑا پہنانا معنی کے لحاظ سے غلام آزاد کرنے پر مقدم ہو جائے بلکہ یہ تینوں باتیں اس طرح ہیں گویا کہ ان سب کا ذکر ایک لفظ واحد کے ساتھ کیا گیا ہے۔
اسی طرح قول باری (فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ) قول باری (يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَٰلِكَ صِيَامًا) کے ساتھ متصل ہے۔
اس بنا پر مویشیوں کا ذکر مثل کے لفظ کی تفسیر کے طور پر نہیں ہوا ہے۔ نیز قول باری (فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ) ایسا فقرہ ہے جو اپنے معنی ادا کرنے میں خود کفیل ہے اس کے ساتھ کسی اور لفظ کی تضمین کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ دوسری طرف قول باری (مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ) کو مثل کے لفظ کی تفسیر کے سوا کسی اور صورت پر محمول کرنا ممکن ہے۔

اس لیے مثل کے لفظ کی مویشیوں کے لفظ کے ساتھ تضمین جائز نہیں جبکہ کلام اس تضمین سے مستغنی ہے۔ اس لیے کہ ہر ایسا کلام جس کا ایک حکم ہو اس کی دوسرے کلام کے ساتھ ایسی دلالت کے بغیر تضمین جائز نہیں ہوتی جو کسی اور کلام سے حاصل ہوتی ہو اور اس تضمین کی نشاندہی کرتی ہو۔

نیز قولِ باری (مِنَ النَّعَمِ) سے یہ واضح ہے کہ اس میں " ارادۃ المحرم" (محرم کا ارادہ) کا لفظ پوشیدہ ہے اور اس کے معنی یہ ہوں گے " من النعم یحکم بہ ذوا عدل منکم ھدیا ان اراد الھدی) والطعام ان اراد الطعام" مویشیوں میں سے جس کا فیصلہ تم میں سے دو عادل آدمی کریں گے۔ یہ ھدی یعنی نذرانہ ہوگا۔ اگر محرم اس کا نذرانہ دینا چاہے یا طعام ہوگا اگر محرم طعام دینا چاہے) اس لیے لفظ نعم مثل کے لفظ کی تفسیر نہیں ہے۔ جس طرح طعام اور صیام اس لفظ کی تفسیر نہیں ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ صحابہ کی ایک جماعت سے مروی ہے کہ ان حضرات نے شتر مرغ ہلاک کرنے پر بدنہ یعنی اونٹ کی قربانی لازم کر دی تھی جبکہ یہ بات سب کو معلوم ہے کہ قیمتوں میں اختلاف ہوتا ہے۔ ان حضرات نے مطلقاً یہ حکم دیا تھا یعنی انہوں نے اس سلسلے میں قیمت کی کمی بیشی کے لحاظ سے شکار کا کوئی اعتبار نہیں کیا تھا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ معترض سے یہ پوچھا جائے کہ آپ ہر شتر مرغ کے بدلے میں بدنہ واجب کر دیں گے اور شکار کی قیمت کی کمی بیشی کا کوئی اعتبار نہیں کریں گے بلکہ ایک گھٹیا درجے کے شتر مرغ پر ایک اعلیٰ درجے کا بدنہ یا اعلیٰ درجے کے شتر مرغ پر ایک ادنیٰ درجے کا بدنہ واجب کر دیں گے؟

اگر جواب نفی میں دیا جائے اور یہ کہا جائے کہ ہم شتر مرغ کے بقدر بدنہ واجب کریں گے یعنی اگر شتر مرغ اعلیٰ درجے کا ہوگا تو بدنہ بھی اعلیٰ درجے کا ہوگا اور اگر شتر مرغ ادنیٰ درجے کا ہوگا تو اس کے لیے ادنیٰ درجے کا بدنہ دیا جائے گا۔

اس پر معترض سے یہ کہا جائے گا کہ اس طریقِ کار سے آپ صحابہ کرام کی مخالفت کے مرتکب قرار پائیں گے اس لیے کہ ان حضرات نے شکار کی حالت کے بارے میں دریافت نہیں کیا تھا اور انہوں نے اعلیٰ اور ادنیٰ درجے کے شتر مرغ میں کوئی فرق روا نہیں رکھا تھا۔ اس طرح معترض نے جس بات کا اعتبار کیا صحابہ کرام نے اس کا اعتبار نہیں کیا۔

اگر اس کے جواب میں معترض کی طرف سے یہ کہا جائے کہ صحابہ کرام کے اس قول کو ہم اس امر پہ محمول کریں گے کہ ان حضرات نے شتر مرغ کے حسبِ حال بدنہ کا فیصلہ دیا تھا اگرچہ انہوں نے الفاظ میں اس کا ذکر نہیں کیا اور نہ ہی راوی نے اسے نقل کیا ہے۔

اس کے جواب میں معترض سے کہا جائے گا کہ آپ سے پھر یہی بات وہ لوگ کہیں گے جو قیمت کے قائل ہیں کہ صحابۂ کرام نے شتر مرغ کی ہلاکت پر بدنہ دینے کا اس لیے فیصلہ دیا تھا کہ اس وقت شتر مرغ کی یہی قیمت تھی۔

یعنی اس کی قیمت ایک بدنہ کے برابر تھی۔ اگرچہ یہ بات ہم تک نقل نہیں کی گئی کہ ان حضرات نے بدنہ دینے کا اس بنا پر فیصلہ دیا تھا کہ اس کی قیمت شتر مرغ کے برابر تھی۔

پھر معترض سے یہ سوال بھی کیا جائے گا کہ آیا شتر مرغ کے بدلے میں بدنہ دینے کا یہ حکم اس پر دلالت کرتا ہے کہ اس کے سوا دوسری چیز یعنی طعام یا صیام جائز نہیں ہے؟ اگر جواب نفی میں دیا جائے گا۔ تو پھر معترض سے یہ کہا جائے گا کہ اس طرح بدنہ دینے کے بارے میں صحابہ کرام کا فیصلہ قیمت کے جواز کی نفی پر دلالت نہیں کرتا۔

فصل

قولِ باری (فَجَزَاءٌ مِّثْلُ) کی دو طرح قرأت کی گئی ہے ایک تو لفظ مثل کو مرفوع پڑھا گیا ہے اور دوسرے اس لفظ کو مجرور پڑھا گیا ہے اور اسے لفظ جزار کا مضاف الیہ بنایا گیا ہے۔ لفظ جزار کبھی اس چیز کے لیے اسم ہوتا ہے جو فعل کی بنا پر واجب ہوتا ہے۔ پھر یہ مصدر بن کر بدلہ دینے والے کا فعل قرار پاتا ہے۔

جن حضرات نے اس کی قرأت تنوین کے ساتھ کی ہے انہوں نے اسے اس جزار کی صفت قرار دیا ہے جس کا استحقاق فعل کی بنا پر ہوا ہے اور وہ قیمت ہے یا مویشیوں میں سے شکار کی نظیر ہے جیسا کہ اس بارے میں فقہار کا اختلافِ رائے ہے۔

جن حضرات نے اس کے مضاف کی صورت میں قرأت کی ہے اور لفظ مثل کی طرف اس کی اضافت کی ہے انہوں نے اسے مصدر قرار دیا ہے اس صورت میں محرم جو واجب بدلہ دے گا وہ لفظ مثل کی طرف مضاف ہوگا اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ وہ جزار جو واجب ہے وہ مثل کی طرف مضاف ہے اور مثل شکار کا مثل ہوگا اس سے یہ بات معلوم ہوگی کہ شکار مردہ اور حرام ہے اور اس کی کوئی قیمت نہیں ہے۔

نیز یہ کہ قیمت کے ایجاب کے سلسلے میں شکار کے مثل کا اعتبار اس کے زندہ ہونے کی صورت میں کرنا واجب ہے۔ دونوں صورتوں میں اضافت درست ہے خواہ جزار کو اسم مانا جائے یا مصدر۔
نعم یعنی مویشیوں سے مراد اونٹ، گائے اور بھیڑ بکری ہیں۔

قولِ باری (یَحْکُمُ بِہٖ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْکُمْ) میں دونوں قول یعنی قیمت یا مویشیوں میں سے نظیر کا احتمال ہے اس لیے کہ صید کے حسبِ حال قیمتوں میں کمی بیشی ہوتی ہے اس لیے ہر حالت اور ہر شکار کی صورت میں دو عادل آدمیوں کی ضرورت ہوگی جو ہر شکار کی الگ سے قیمت کا اندازہ لگائیں گے۔

جو لوگ نظیر کے قائل ہیں وہ بھی حکمین کے فیصلے کی طرف رجوع کرتے ہیں اس لیے کہ شکار فی نفسہ

مختلف طرح کا ہوتا ہے یعنی اعلیٰ اور ادنیٰ ہونے کے لحاظ سے ہر شکار دوسرے سے مختلف ہوتا ہے حکمین شکار کو دیکھ کر اس کے حسبِ حال نظیر کا ایجاب کریں گے یعنی اعلیٰ درجے کے شکار میں اعلیٰ نظیر، اوسط درجے میں اوسط نظیر اور گھٹیا درجے میں گھٹیا نظیر۔ اس چیز کے لیے حکمین کے اجتہاد اور سمجھ بوجھ کی ضرورت ہوتی ہے۔

ابن ابی ملیکہ سے روایت ہے، انہوں نے حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابنِ عمرؓ سے روایت کی ہے کہ ان دونوں حضرات نے کبوتر کی مانند ایک پرندہ، کونج کو ہلاک کرنے پر محرم کے ذمے دو تہائی مُد ایک پیمانہ جو اہلِ عراق کے نزدیک دو رطل کا ہوتا ہے) گندم یا کوئی اور چیز لازم کر دی تھی اور فرمایا تھا کہ دو تہائی مُد ایک مسکین کے پیٹ میں ایک قطاۃ یعنی کونج سے بہتر ہے۔

معمر نے صدقہ بن یسار سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں: "میں نے قاسم اور سالم سے پوچھا تھا کہ اگر محرم بھول کر چکور پرندہ ذبح کر لیتا ہے تو اس کا کیا حکم ہوگا" یہ سن کر ایک نے دوسرے سے فرمایا: "کیا کسی انسان کے پیٹ میں ایک چکور کا گوشت بہتر ہوتا ہے یا دو تہائی مُد؟"

دوسرے حضرت نے جواب دیا کہ دو تہائی مُد بہتر ہوتا ہے۔ پھر انہوں نے پوچھا کہ آیا دو تہائی مُد بہتر ہوتا ہے یا نصف مُد؟ دوسرے صاحب نے جواب دیا کہ نصف مُد بہتر ہوتا ہے۔ پھر انہوں نے پوچھا کہ نصف مُد بہتر ہوتا ہے یا تہائی مُد؟ اس کا انہوں نے کوئی جواب نہیں دیا۔

صدقہ بن یسار مزید کہتے ہیں کہ میں نے پھر سوال کیا کہ آیا اس موقعہ پر ایک بکری کفارہ کی کفایت کر جائے گی۔ اس پر دونوں حضرات نے مجھ سے یہ سوال کیا کہ آیا تم اس طرح کرو گے؟ میں نے اثبات میں جواب دیا جسے سن کر انہوں نے فرمایا کہ "پھر جاؤ، جا کر بکری دے دو۔"

ایک روایت میں ہے کہ حضرت عمرؓ نے اپنی چادر دار الندوہ (وہ کمرہ یا مکان جس میں حضرت عمرؓ دوسرے اصحاب کے ساتھ صلاح و مشورہ کے لیے بیٹھتے تھے۔ اور امور سلطنت طے کرنے کے لیے اجلاس بلایا کرتے تھے) کی ایک لکڑی پر رکھ دی جس کی وجہ سے وہاں سے ایک کبوتر اڑ گیا اور سخت گرمی کی وجہ سے ہلاک ہو گیا۔

حضرت عمرؓ نے حضرت عثمانؓ اور حضرت نافع بن الحارثؓ کو اس کے متعلق فیصلہ دینے کے لیے کہا۔ ان دونوں نے خاکستری رنگ کا سال سے کم عمر کا بچہ دینے کا فیصلہ دیا چنانچہ حضرت عمرؓ نے ایسا ہی کیا۔

عبد الملک بن عمیر نے روایت کی ہے کہ قبیصہ بن جابر فرماتے ہیں کہ ایک محرم نے ہرنی کو قتل کر دیا حضرت عمرؓ نے اپنے پہلو میں بیٹھے ہوئے شخص سے اس کے متعلق دریافت کیا پھر اسے ایک بکری ذبح کر

سے اس کا گوشت صدقہ کر دینے کا حکم دیا۔ قبیصہ کہتے ہیں کہ جب ہم حضرت عمرؓ کے پاس سے اٹھ کھڑے ہوئے تو میں نے سائل سے کہا کہ حضرت عمرؓ کا فتویٰ اللہ کے نزدیک تمھارے کوئی کام نہیں آئے گا اس لیے اپنی اونٹنی ذبح کر دو اور اللہ کے شعائر کی تعظیم کا اظہار کرو۔

خدا کی قسم عمرؓ کو پتہ نہیں چل سکا کہ تمھارے سوال کا کیا جواب دیں جب تک کہ انہوں نے اپنے ساتھ بیٹھنے والے شخص سے پوچھ نہ لیا۔ اس کے بعد حضرت عمرؓ کی طرف چل پڑا تو دیکھا کہ سامنے سے حضرت عمرؓ آ رہے ہیں آپ کے ہاتھ میں دُرّہ ہے جو فتویٰ پوچھنے والے کو رسید کرتے جا رہے ہیں اور ساتھ ساتھ یہ کہتے ہیں: "خدا تم سے لڑے۔ حرم کے اندر جانور کی جان لیتے ہو اور پھر فتویٰ میں عیب نکالتے ہو اور کہتے ہو کہ عمرؓ کو پتہ نہیں چل سکا جب تک کہ اپنے ساتھ والے شخص سے پوچھ نہ لیا تم نے قرآن کی یہ آیت (یَحۡکُمُ بِہٖ ذَوَا عَدۡلٍ مِّنۡکُمۡ) نہیں پڑھی؟"

یہ روایت اس پر دلالت کرتی ہے کہ حکمین کا فیصلہ ان کی سمجھ بوجھ اور اجتہاد و رائے پر مبنی ہوگا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ حضرت عمرؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابن عمرؓ، قاسم اور سالم میں سے ہر ایک صاحب نے اپنے رفیق سے واجب ہونے والی مقدار کے متعلق اس کی رائے پوچھی ہے جب ان دونوں کی رائے ایک امر پر متفق ہوگئی تو انہوں نے اس کا فیصلہ دے دیا۔

نئے پیش آمدہ امور پر اجتہاد کرنا جائز ہے

یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ نئے پیش آمدہ امور کے احکام معلوم کرنے کے لیے اجتہاد کرنا جائز ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے شکار کی قیمت لگانے اور واجب ہونے والے بدلے کے متعلق فیصلہ کرنے کے لیے اپنی سمجھ بوجھ اور اجتہاد و رائے سے کام لینے کی اباحت کر دی ہے۔

یہ اس پر بھی دلالت کرتی ہے کہ ایسی چیزوں کی قیمت لگانے کا معاملہ بھی جنہیں تلف کر دیا گیا ہو دو عادل آدمیوں کی رائے اور اجتہاد کے سپرد کر دیا جائے گا یہ دونوں اپنا فیصلہ تلف کرنے والے شخص پر جاری کر دیں گے جس طرح آیت میں شکار کی قیمت کے سلسلے میں حکمین کے فیصلے کی طرف رجوع کرنے کا ایجاب ہے۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک حکمین اس شکار کی قیمت کا فیصلہ دے دیں گے پھر محرم کو اختیار ہوگا کہ اس کے بدلے کوئی قربانی خرید لے یا کھانا کھلا دے یا ہر نصف صاع طعام کے بدلے ایک روزہ رکھ لے۔ امام محمد کا قول ہے کہ حکمین اپنی رائے کے مطابق قربانی یا طعام یا صیام کا فیصلہ کریں گے۔ اگر

حکمین ہدی یعنی قربانی کے لیے جانور کا فیصلہ کر دیں تو محرم کو قربانی میں وہ جانور دینا ہوگا۔

قول باری ہے (ھَدْیًا بَالِغَ الْکَعْبَۃِ، یہ قربانی کا جانور یا نذرانہ کعبہ پہنچایا جائے گا) ھدی کا اطلاق اونٹوں، گایوں اور بھیڑوں پر ہوتا ہے۔ ارشاد باری ہے (فَمَا اسْتَیْسَرَ مِنَ الْھَدْیِ، جو ھدی میسر آجائے۔

اس قول باری میں تو کوئی اختلاف نہیں ہے کہ محرم حالت احصار کے اندر مذکورہ بالا تینوں اصناف میں سے جو جانور ہدی کے طور پر بھیجنا چاہے بھیج سکتا ہے۔ لیکن شکار کے بدلے میں جو حضرات قیمت کے وجوب کے قائل ہیں ان کا کہنا یہ ہے کہ حکمین کی طرف سے قیمت لگ جانے کے بعد اسے اختیار ہوگا اگر وہ ہدی دینا پسند کرے اور شکار کی قیمت اونٹ کی قیمت کے برابر ہو تو اونٹ ذبح کر دے۔

لیکن اگر اونٹ کی قیمت کو نہ پہنچے بلکہ گائے کی قیمت کو پہنچ جائے تو گائے ذبح کرے گا۔ اگر بکری کی قیمت کو پہنچ جائے تو بکری ذبح کرے گا اگر قیمت کے بدلے کئی بکریاں خرید کر کے ذبح کر دے تو بھی جائز ہوگا۔

جو لوگ مویشیوں میں سے نظیر کے وجوب کا قول کرتے ہیں ان کے نزدیک اگر حکمین ہدی کا فیصلہ دیتے ہیں تو محرم کو ان کے فیصلے کے مطابق اونٹ، گائے یا بکری لے جا کر قربانی کرنی ہوگی۔

کس عمر کا جانور شکار کی جزاء میں جائز ہوگا؟ اس کے متعلق فقہاء میں اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ شکار کی جزاء میں صرف وہی جانور جائز ہوگا جو اضحیہ یعنی قربانی کے طور پر جائز ہوتا ہے نیز احصار اور حج قران کی صورت میں اسے ذبح کرنا جائز ہوتا ہے۔

امام ابو یوسف اور امام محمد کا قول ہے کہ شکار کی حیثیت کے مطابق ایک سال سے کم بکری کا بچہ نیز اوسط درجے کا جانور بھی جائز ہے۔ پہلے قول کی صحت کی دلیل یہ ہے کہ یہ ایسا ہدی ہے جس کے وجوب کا تعلق احرام کی بنا پر ہوا ہے۔

اور سب کا اس پر اتفاق ہے کہ احرام کی بنا پر واجب ہونے والے ہدایا صرف ان ہی جانوروں میں جائز ہوتے ہیں جن کی قربانی دی جاسکتی ہو۔ یعنی بھیڑ یا دنبہ، چھ ماہ کا بشرطیکہ وہ اتنا موٹا تازہ ہو کہ سال بھر کا معلوم ہوتا ہو۔ بکرا، بکری پورے سال کی، گائے، بھینس پورے دو سال کی اور اونٹ پورے پانچ سال کا۔

ان سب جانوروں میں اس سے کم عمر والے جانور کی قربانی درست نہیں ہوگی۔ اس سے زائد عمر والے جانوروں میں کوئی حرج نہیں۔ شکار کے بدلے میں دیئے جانے والے ہدی کے اندر بھی ان ہی

عمروں کا لحاظ رکھا جائے گا۔

نیز جب اللہ تعالیٰ نے شکار کی جزا میں دیئے جانے والے جانور کو علی الاطلاق ہدی کے نام سے موسوم کیا تو اس کی حیثیت ان جانوروں کی طرح ہو گئی جنہیں قرآن میں علی الاطلاق ہدایا کے نام سے موسوم کیا گیا ہے۔ اس لیے ہدی میں بھی ہماری مذکورہ عمروں سے کم عمر جانور کافی نہیں ہو گا۔

امام ابو یوسف اور امام محمد نے اس روایت سے استدلال کیا ہے جو صحابہ کی ایک جماعت سے مروی ہے کہ یربوع (چوہے کے مانند ایک جانور جس کی اگلی ٹانگیں چھوٹی اور پچھلی ٹانگیں بڑی اور دم لمبی ہوتی ہے) میں ایک جفرہ (چار ماہ کا بکری کا بچہ) اور خرگوش میں ایک عناق (ایک سال سے کم کا بچہ دیا جائے گا۔

علاوہ ازیں اگر محرم شکار کی جزا کے لیے بکری بطور ہدی لے جائے گا اور بکری بچہ دے دے گی تو بچے کو بھی ساتھ ہی ذبح کیا جائے گا۔ ابوبکر جصاص اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ صحابہ کرام کی ایک جماعت سے مروی اثر میں ممکن ہے کہ جفرہ یا عناق نظیر کے طور پر نہ دیئے گئے ہوں بلکہ قیمت کے طور پر دیئے گئے ہوں دوسری بات کہ ہدی کا بچہ ماں کے ساتھ ذبح کیا جائے گا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ بچہ ماں کے تابع ہوتا ہے اور اس بنا پر ماں کے اوپر لازم حق بچے میں بھی سرایت کر جاتا ہے اور اسے ماں کے ساتھ ذبح کر دیا جاتا ہے جو چیز فی نفسہ اصل ہو اسے بالتبع چیز کی روشنی میں اعتبار کرنا جائز نہیں ہوتا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ ام ولد کا بیٹا اس لحاظ سے ماں کی طرح ہوتا ہے کہ وہ مال شمار نہیں ہوتا اور آقا کی موت کے ساتھ ہی وہ اپنی قیمت ادا کیئے بغیر آزاد ہو جاتا ہے لیکن اگر اس پر یہی حکم شروع ہی سے جاری کر دیا جائے اور ماں کے تابع ہونے اور ماں کے حکم میں داخل ہونے کا اعتبار نہ کیا جائے تو یہ حکم درست نہیں ہوتا۔

اسی طرح مکاتب لونڈی کا ولد جو ابھی اس کی گود میں ہو، مکاتب بن جاتا ہے اگر گود میں چمٹے ہوئے بچے کو مکاتب بنایا جائے جبکہ ماں کو مکاتب نہ بنایا گیا ہو تو یہ درست نہیں ہوتا۔ اس کی اور بہت سی مثالیں اور نظائر ہیں۔

قول باری (بَالِغَ الْكَعْبَةِ) ہدی کی صفت ہے۔ کعبہ میں اس کے پہنچنے سے مراد یہ ہے کہ اسے حرم میں ذبح کیا جائے۔ اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ سارا حرم حرمت کے لحاظ سے کعبہ کی طرح ہے۔

نیز یہ کہ حدود حرم کے قطعات اراضی کی فروخت جائز نہیں ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے کعبہ کے لفظ سے پورے حرم کی تعبیر کی ہے۔ جس طرح حضرت ابن عباسؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے آپ کا یہ ارشاد نقل کیا ہے (ان الحرم کلہ مسجد ، سارا حرم مسجد ہے)۔

اسی طرح قول باری ہے (فَلَا یَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ، وہ مسجد حرام کے قریب بھی نہ جائیں) اس سے مراد سارا حرم اور حج کے مقامات ہیں اس لیے کہ مشرکین کو اس آیت کے ذریعے حج کرنے سے روک دیا گیا تھا۔

محرم کے کیے ہوئے شکار کی قیمت کی تعیین کس مقام پر کی جائے۔ اس بارے میں اختلاف رائے ہے۔ ابراہیم نخعی کا قول ہے کہ جس جگہ شکار مارا جائے اسی مقام پر اس کی قیمت لگائی جائے اگر وہ مقام جنگل یا بیابان ہو تو قریب ترین آبادی میں لے جا کر اس کی قیمت لگائی جائے۔

ہمارے اصحاب کا بھی قول ہے۔ شعبی کا قول ہے کہ اس کی قیمت کی تعیین مکہ مکرمہ یا منیٰ کے مقام پر کی جائے۔ پہلا قول صحیح ہے اس لیے کہ اس کی تقویم یعنی قیمت کی تعیین اسی طرح ہے جس طرح تلف شدہ چیزوں کی تقویم ہوتی ہے۔

اس لیے اس جگہ کا اعتبار کیا جائے گا جہاں یہ چیز تلف ہوئی ہو، اس جگہ کا اعتبار نہیں کیا جائے گا جہاں اس کی قیمت ادا کی جاتی ہے۔ نیز مکہ مکرمہ یا منیٰ کی تخصیص سے کسی دلیل کے بغیر آیت کی تخصیص لازم آتی ہے جو جائز نہیں ہے۔

اگر کوئی شخص یہ کہے کہ حضرت عمرؓ اور حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ سے مروی ہے کہ ان دونوں حضرات نے ہرن کے شکار پر ایک بکری کا فیصلہ دیا تھا اور سائل سے یہ نہیں پوچھا تھا کہ اس نے یہ شکار کس جگہ مارا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ ممکن ہے کہ سائل نے ایسے مقام پر ہرن مارا ہو جہاں اس کی قیمت ایک بکری کے برابر سمجھی جاتی ہو۔

قول باری ہے (اَوْ کَفَّارَۃٌ طَعَامُ مَسَاکِیْنَ، یا کفارہ میں چند مسکینوں کو کھانا کھلانا ہوگا) لفظ کفارہ کی قرأت اضافت کے ساتھ کی گئی ہے اور اضافت کے بغیر تنوین کے ساتھ بھی کی گئی ہے۔ طعام کی مقدار کی تعیین میں اختلاف رائے ہے۔

حضرت ابن عباسؓ (ایک روایت کے مطابق) ابراہیم نخعی، عطاء، مجاہد اور مقسم کا قول ہے کہ شکار کی قیمت درہموں میں لگائی جائے گی پھر ان سے طعام خریدا جائے گا اور ہر مسکین کو نصف صاع دیا جائے گا۔

حضرت ابن عباسؓ سے ایک اور روایت یہ ہے کہ ہدی یعنی بدلے میں دیئے جانے والے جانور کی قیمت لگائی جائے گی اور اس سے طعام خریدا جائے گا۔ مجاہد سے بھی اسی قسم کی ایک روایت ہے۔

پہلا قول ہمارے اصحاب کا قول ہے اور دوسرے قول کے قائل امام شافعی ہیں۔

پہلا قول زیادہ صحیح ہے۔ اس لیے کہ ہدی اور طعام میں سے ہر ایک شکار کی جزا ہے۔ جب ہدی

ایسی جزاء ہے جس کا شکار کی نسبت سے اعتبار ہوتا ہے خواہ یہ اعتبار اس کی قیمت کے لحاظ سے ہو یا نظیر کے لحاظ سے تو اس سے یہ ضروری ہو گیا کہ طعام کے اندر بھی اس چیز کا اعتبار کیا جائے۔ اس لیے کہ قول باری ہے (فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ) تا قول باری (اَوْ کَفَّارَۃٌ طَعَامُ مَسَاکِیْنَ)۔

اللہ تعالیٰ نے طعام کو قیمت کی طرح جزاء اور کفارہ قرار دیا۔ اس لیے شکار کی قیمت کے ساتھ طعام کا اعتبار ہدی کی قیمت کے ساتھ اعتبار سے اولیٰ ہو گا۔ اس لیے کہ طعام شکار کا بدل اور اس کی جزاء ہوتا ہے، ہدی کا بدل نہیں ہوتا۔

نیز سب کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر شکار ایسا ہو جس کی مویشیوں میں کوئی نظیر موجود نہ ہو تو اس صورت میں کفارہ کے طور پر دیئے جانے والے طعام کا شکار کی قیمت کے ساتھ اعتبار کیا جائے گا۔ اس لیے یہی حکم اس صورت میں بھی ہونا چاہیئے جب شکار کی نظیر موجود ہو۔ اس لیے کہ آیت شکار کی دونوں صورتوں پر مشتمل ہے۔

جب ایک صورت کے بارے میں سب کا اتفاق ہے کہ اس میں طعام کے اندر شکار کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا تو دوسری صورت کو بھی ایسا ہی ہونا چاہیئے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ جب محرم کھانا کھلانے کا ارادہ کرے گا تو شکار کی قیمت سے طعام خرید کر ہر مسکین کو نصف صاع گندم دے گا اس سے کم کفایت نہیں کرے گا۔ جس طرح قسم کے کفارے اور سر کی تکلیف کے باعث ادا کیئے جانے والے فدیہ کا حکم ہے۔ ہم نے گذشتہ صفحات میں اس پر روشنی ڈالی ہے۔

قول باری ہے (اَوْ عَدْلُ ذٰلِکَ صِیَامًا، یا اس کے برابر روزے) حضرت ابن عباسؓ، ابراہیم نخعی، عطاء، مجاہد، مقسم اور قتادہ سے ان کا قول مروی ہے کہ ہر مسکین کو یومیہ نصف صاع دیا جائے گا۔ ہمارے اصحاب کا بھی یہی قول ہے۔ عطاء سے یہ بھی روایت ہے کہ ہر ایک کو یومیہ ایک مُد یعنی دو رطل کی مقدار دیا جائے گا۔

اللہ تعالیٰ نے آیت میں ہدی، اطعام اور صیام کا ذکر تخییر کے طور پر کیا ہے اس لیے کہ حرف اَوْ اس کا مقتضی ہے جس طرح قسم کے کفارہ میں قول باری ہے (فَکَفَّارَتُہٗ اِطْعَامُ عَشَرَۃِ مَسَاکِیْنَ مِنْ اَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ اَھْلِیْکُمْ اَوْ کِسْوَتُھُمْ اَوْ تَحْرِیْرُ رَقَبَۃٍ) یا جس طرح یہ قول باری ہے (فَفِدْیَۃٌ مِنْ صِیَامٍ اَوْ صَدَقَۃٍ اَوْ نُسُکٍ، روزوں یا صدقہ یا قربانی بطور فدیہ دے گا)۔

حضرت ابن عباس، عطاء، حسن اور ابراہیم (ایک روایت کے مطابق) کا یہی قول ہے۔ ہمارے اصحاب کا بھی یہی قول ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے ایک اور روایت ہے کہ آیت میں جس ترتیب سے ان تینوں امور کا ذکر ہوا ہے۔ محرم اس ترتیب کے مطابق شکار کا بدلہ ادا کرے گا۔

مجاہد، شعبی اور سدی سے اس طرح کی روایت ہے۔ ابراہیم سے بھی ایک روایت ترتیب کے حق میں ہے لیکن پہلی بات صحیح ہے اس لیے کہ تخییر لفظ کے حقیقی معنی ہیں۔ اسے ترتیب پر محمول کرنے والے اس میں ایک ایسی چیز کا اضافہ کر رہے ہیں جس کا دلالت کے بغیر جواز نہیں ہو سکتا۔

قول باری ہے (وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللّٰهُ مِنْهُ، لیکن اب اگر کسی نے اس حرکت کا اعادہ کیا تو اللہ اس سے بدلہ لے گا) حضرت ابن عباسؓ، حسن اور شریح سے مروی ہے کہ اگر کوئی محرم عمداً دوبارہ کسی شکار کو ہلاک کرے گا تو اس پر جزا کے وجوب کا فیصلہ نہیں دیا جائے گا۔ بلکہ اللہ تعالیٰ خود اس سے بدلہ لے گا)۔

ابراہیم نخعی کا قول ہے کہ شکار ہلاک کرنے والے سے لوگ پہلے یہ پوچھتے کہ آیا اس نے اس سے پہلے کوئی شکار ہلاک تو نہیں کیا۔ اگر وہ جواب اثبات میں دیتا تو پھر کوئی فیصلہ نہ دیتے اور اگر وہ نفی میں جواب دیتا تو حکمین شکار کیے ہوئے جانور کے بدلے کا فیصلہ دیتے۔ سعید بن جبیر، عطاء اور مجاہد کا قول ہے کہ محرم خواہ جتنی بار بھی شکار ہلاک کرے ہر بار حکمین اس کی جزاء کا فیصلہ سنائیں گے

قبیصہ بن جابر نے حضرت عمرؓ سے حالت احرام میں مارے ہوئے شکار کے متعلق مسئلہ پوچھا تھا۔ حضرت عمرؓ نے حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ سے مشورہ کرکے ان کا فیصلہ سنایا تھا ان سے یہ نہیں پوچھا تھا کہ تم نے اس سے پہلے بھی کوئی شکار مارا ہے یا نہیں۔

فقہاء امصار کا یہی قول ہے اور یہی درست ہے اس لیے کہ قول باری (وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ) ہر مرتبہ بدلے کا موجب ہے جس طرح یہ قول باری ہے (وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ، جو شخص کسی مومن کو خطاً قتل کرے گا تو وہ ایک مومن غلام آزاد کرے گا اور اس کے اہل خاندان کو ایک دیت ادا کرے گا)۔

دوبارہ ایسی حرکت کرنے والے کے لیے وعید کا ذکر جزاء کے وجوب کے منافی نہیں ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اللہ تعالیٰ نے محارب کی حد کو اس کے لیے جزا یعنی سزا کا درجہ دیا چنانچہ ارشاد ہے (إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللّٰهَ وَرَسُولَهُ، ان لوگوں کی سزا جو اللہ اور اس کے رسول سے جنگ کرتے ہیں) تو اس کے بعد وعید کا ذکر فرمایا (ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ، یہ ان کے لیے دنیا کی رسوائی ہے اور آخرت میں ان کے لیے بڑا عذاب ہے)۔

اس لیے دوبارہ ایسی حرکت کرنے والے سے بدلہ لینے کے ذکر میں جزا کے ایجاب کی نفی نہیں ہے۔ علاوہ ازیں قول باری (وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللّٰهُ مِنْهُ) میں ایسی کوئی دلالت نہیں ہے کہ اس

سے وہ محرم مراد ہے جو ایک شکار کو ہلاک کرنے کے بعد دوبارہ کوئی اور شکار ہلاک کر دے اس لئے کہ قولِ باری (عَفَا اللّٰہُ عَمَّا سَلَفَ ، پہلے جو کچھ ہو چکا اللہ نے اسے معاف کر دیا) میں اس مراد کا احتمال ہے کہ تحریم سے پہلے جو کچھ ہو چکا اللہ نے اسے معاف کر دیا۔

اب تحریم کے بعد جو شخص دوبارہ ایسی حرکت کرے گا، اگرچہ پہلا شکار آیت کے نزول کے بعد مارا ہو، اللہ اس سے بدلہ لے گا۔ جب آیت میں یہ احتمال موجود ہو تو اس امر پر اس کی دلالت نہیں ہوگی۔ کہ جو شخص دوسری مرتبہ شکار ہلاک کرنے کے بعد پھر شکار ہلاک کرے گا اس پر انتقام یعنی بدلہ کے سوا اور کوئی چیز عائد نہیں ہوگی۔

فصل

قولِ باری ہے (لِیَذُوقَ وَبَالَ اَمْرِہٖ، تاکہ وہ اپنے کیئے کا مزہ چکھے) امام ابو حنیفہ کے اس قول کے حق میں اس سے استدلال کیا جاتا ہے کہ محرم اگر اس شکار کا گوشت کھا لے جس کی جزاء اس پر لازم ہوئی ہے تو اس پر کھائے ہوئے گوشت کی قیمت لازم آئے گی جس کا وہ صدقہ کر دے گا اس لیئے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ بتایا ہے کہ اس نے محرم پر بدلہ اس لیے لازم کیا کہ وہ اپنے مال میں سے شکار کی قیمت کی مقدار ادا کر کے اپنے کیئے کا مزہ چکھ لے۔

جب وہ شکار کا گوشت کھا لے گا تو گویا وہ ادا کیئے ہوئے بدلہ میں سے اتنی مقدار واپس لے لے گا اور اس طرح اتنی مقدار میں وہ اپنے کیئے کا مزہ نہیں چکھے گا اس لیے کہ جو شخص کوئی جرمانہ بھرے اور پھر اسی قدر واپس لے لے تو وہ اپنے کیئے کا مزہ چکھنے والا قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اس بات سے امام ابو حنیفہ کے قول کی صحت پر دلالت ہو گئی۔

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ محرم اگر چاہے تو طعام کے ہر نصف صاع کی بجائے ایک روزہ رکھ لے اور اگر چاہے تو کچھ دن روزہ رکھ لے اور کچھ حصہ مسکینوں کو کھلا دے، ہمارے اصحاب نے روزے اور طعام کو اکٹھا کر دینا جائز قرار دیا ہے۔ لیکن انہوں نے قسم کے کفارہ میں ان دونوں کو جمع کرنے کی اجازت نہیں دی ہے۔

اس طرح انہوں نے شکار کی جزاء کے روزوں اور قسم کے کفارہ میں اطعام کے ساتھ روزوں کے درمیان فرق کر دیا ہے جس طرح انہوں نے ان کے اور کفارۂ یمین میں عتق اور طعام کے درمیان فرق رکھا ہے کہ کفارہ ادا کرنے کے والے کے لیے یہ جائز نہیں کہ آدھا غلام آزاد کر دے اور آدھے کے بدلے پانچ مسکین کھلا دے۔ شکار کی جزاء میں ہمارے اصحاب نے روزوں کو طعام کے ساتھ جمع کرنے کی اجازت دی ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے روزوں کو طعام کے مساوی اور اس کے

مثل قرار دیا ہے۔

چنانچہ ارشاد ہے (اَوْعَدْلُ ذٰلِكَ صِيَامًا) یہ تو واضح ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس قول سے یہ مراد نہیں لی ہے کہ روزہ حقیقی معنوں میں طعام کے مثل ہے کیونکہ طعام اور صیام کے درمیان کوئی مشابہت نہیں ہے۔

اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ اس سے مراد یہ ہے کہ دونوں کے درمیان اس لحاظ سے مماثلت ہے کہ روزہ اس شخص کے لیے طعام کے قائم مقام ہو جاتا اور اس کا نائب بن جاتا ہے جو طعام کے کچھ حصوں کے بدلے روزے رکھ لیتا ہے، گویا اس نے روزے والے حصوں کا بھی مسکینوں کو کھانا کھلایا ہے۔ اس لیے طعام کے ساتھ روزوں کو ضم کرنا جائز ہو گیا اور اس طرح پورا کفارہ گویا طعام کی صورت اختیار کر گیا۔

لیکن قسم کے کفارہ میں رکھا جانے والا روزہ اس وقت جائز ہوتا ہے جب طعام میسر نہ ہو۔ یہ روزہ اس طعام کا بدل ہوتا ہے۔ اس لیے ان دونوں کو جمع کرنا جائز نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ قسم کا کفارہ دینے والے کو یا تو طعام میسر ہو گا یا نہیں میسر ہو گا۔ اگر پہلی صورت ہو گی تو اس کے لیے روزہ رکھنا جائز نہیں ہو گا۔ اگر دوسری صورت ہو گی تو طعام کے بدل کے طور پر اس پر روزہ رکھنا فرض ہو گا۔

بدل اور مبدل منہ کو یکجا کرنا جائز نہیں ہوتا۔ جس طرح ایک موزے پر مسح اور دوسرے پاؤں کے غسل کو یکجا نہیں کیا جا سکتا۔ یا جس طرح تیمم اور وضو کو یکجا نہیں کیا جا سکتا یا اس طرح کی اور مثالیں۔

قسم کے کفارہ میں صیام اور طعام کے درمیان جمع کے امتناع میں ہمیں کسی اختلاف کا علم نہیں ہے۔ عتق اور طعام کو یکجا کرنا اس لیے جائز نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قسم کا کفارہ تین چیزوں میں سے ایک چیز مقرر کی ہے۔ جب ایک شخص آدھا غلام آزاد کر دے اور آدھے کا کھانا کھلا دے تو اس نے اللہ تعالیٰ کی مقرر کردہ تین چیزوں میں کسی ایک بھی چیز کی ادائیگی نہیں کی اس لیے اس کا یہ طریق کار جائز نہیں ہوا۔

ایک پہلو یہ بھی ہے کہ آزادی کی کوئی قیمت نہیں لگائی جا سکتی کہ قیمت پوری آزادی کے لیے کافی ہو جائے۔ درج بالا صورت کی حیثیت اس صورت کی طرح بھی نہیں ہے جس میں کفارہ ادا کرنے والا پانچ مسکینوں کو کپڑا پہنا دے۔ اور پانچ کو کھانا کھلا دے۔ اس صورت میں قیمت کی بنا پر کفارہ کی ادائیگی ہو جائے گی اس لیے کہ کپڑا اور کھانا دونوں ایسی چیزیں ہیں جن کی قیمت لگائی جا سکتی ہے۔ اس لیے قیمت کی بنا پر ان میں سے ایک طرف سے کفایت ہو جائے گی۔

فصل

قولِ باری ہے (وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ) یہ اس صورت کو بھی شامل ہے جب شکار مارنے والا ایک ہو اور اس صورت کو بھی جب ایک سے زائد آدمیوں نے مل کر کوئی شکار کیا ہو، پہلی صورت میں جس طرح ایک شخص پر پوری جزا کا ایجاب ہو جائے گا دوسری صورت میں بھی اسی طرح حصہ لینے والے ہر شخص پر پوری جزا کا ایجاب ہو گا۔

اس لیے کہ آیت میں وارد لفظ مَنْ پوری جزا کے ایجاب کے لحاظ سے ہر شخص کو اس کی ذاتی حیثیت میں شامل ہے۔ اس کی دلیل یہ قولِ باری ہے (وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ) یہ قاتلین میں سے ہر ایک پر غلام آزاد کرنے کے ایجاب کا مقتضی ہے۔ جب ان سب نے مل کر ایک شخص کو قتل کر دیا ہو۔

اللہ تعالیٰ کا قول ہے (وَمَنْ يَظْلِمْ مِنْكُمْ نُذِقْهُ عَذَابًا كَبِيرًا، تم میں سے جو شخص بھی ظلم کرے گا ہم اسے بڑے عذاب کا مزہ چکھائیں گے) یہ ہر شخص کے لیے اس کی ذاتی حیثیت میں وعید ہے۔
قولِ باری (وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا) میں قاتلین میں سے ہر ایک کے لیے وعید ہے۔

یہ چیز اہل لغت کے لیے بالکل واضح ہے وہ اس کی مخالفت نہیں کرتے صرف ایسے لوگ اس بات سے ناواقف ہیں جنہیں علم لغت سے کوئی مس نہیں ہے۔ اگر کوئی یہ کہے کہ جب ایک گروہ کسی شخص کو قتل کر دے تو ان سب پر ایک ہی دیت لازم آئے گی حالانکہ لفظ میں دیت بھی اسی طرح داخل ہے جس طرح رقبہ یعنی غلام داخل ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ لفظ کی حقیقت اور اس کا عموم تو اسی امر کے متقاضی ہیں کہ قاتلوں کی تعداد کے مطابق دیتیں بھی واجب کر دی جائیں۔ ایک دیت پر اجماع کی وجہ سے اقتصار کیا گیا ورنہ ظاہر لفظ اسی امر کا مقتضی ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر دو شخص کسی کو عمداً قتل کر دیں تو ان میں

سے ہر ایک کو مستقل طور پر قاتل شمار کیا جاتا ہے اور قصاص میں ان دونوں کو قتل کر دیا جاتا ہے۔
آپ یہ بھی دیکھ سکتے ہیں کہ ان میں سے ہر ایک قاتل مقتول کی وراثت سے محروم کر دیا جاتا ہے۔ اگر ان میں سے ہر قاتل کو یہ حیثیت دے دی جاتی کہ وہ قتل کے ایک حصے میں شریک ہوا ہے تو پھر یہ ضروری ہو جاتا کہ وہ میراث کے اتنے حصے سے محروم نہ رکھا جائے جتنا حصہ اس کے دوسرے ساتھی نے قتل کیا ہے۔

جب سب کا اس پر اتفاق ہو گیا کہ یہ دونوں قاتل میراث سے محروم رہیں گے اور ان میں سے ہر ایک شخص مقتول کا قاتل ہے تو کفارے کے ایجاب میں بھی یہی بات ہو گی اس لیے کہ نفس یعنی جان کے حصے نہیں کیے جا سکتے۔ اسی طرح ایک شکار کو مل کر مارنے والوں کا بھی یہی حکم ہے کہ ان میں سے ہر شخص گویا اپنی ذات کے لحاظ سے اس شکار کی جان لینے والا تھا۔ اس لیے ہر ایک پر پورا کفارہ واجب ہو گا۔ اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول (اَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ) میں اس کا نام کفارہ رکھا۔ نیز اس کفارے میں روزہ بھی مقرر کیا اس لیے یہ کفارہ قتل کے کفارے کے مشابہ ہو گیا۔
اگر کوئی شخص یہ کہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا (فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ) تو آیت کی اس امر پر دلالت ہوئی کہ صرف ایک ہی جزا واجب ہو گی۔ آیت نے اس میں کوئی فرق نہیں کیا کہ شکار کو مارنے والا ایک شخص تھا یا متعدد اشخاص تھے جبکہ آپ کا کہنا یہ ہے کہ ان پر دو یا تین یا اس سے زائد جزار واجب ہو گی۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس جزا کا تعلق ان میں سے ہر ایک کے ساتھ ہو گا۔ ہم یہ نہیں کہتے کہ ان میں سے ہر ایک پر دو یا تین یا اس سے زائد جزا واجب ہو گی بلکہ ان میں سے ہر ایک پر صرف ایک جزا واجب ہو گی۔ جزا کا تعلق ان میں سے ہر ایک کے ساتھ ہو گا۔ اس پر یہ قول باری دلالت کرتا ہے (فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ) اللہ تعالیٰ نے قَتَلَ فرمایا قَتَلُوْا نہیں فرمایا۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ اللہ نے ایک جزا مراد لی ہے۔

ہم نے کتاب "شرح المناسک" میں پوری شرح و بسط کے ساتھ اس پر گفتگو کی ہے ہمارے مخالف اس آیت سے حج قران کرنے والے کے سلسلے میں ہمارے خلاف استدلال کرتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ ظاہر کتاب سے قارن پر صرف ایک جزا واجب ہو گی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ قارن ہمارے نزدیک دو احرام باندھ کر محرم بنتا ہے۔ اس پر ہم اپنے مقام پر مزید روشنی ڈالیں گے۔ ہماری یہ بات جب درست ثابت ہو گئی پھر قارن نے ان دونوں احرام

میں کوئی نقص پیدا کر دیا تو وہ دو جانور قربان کر کے اس کی تلافی کرے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ فقہاء کے درمیان اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ہدی کی قربانی مکہ مکرمہ جاکر درست ہوتی ہے آیت میں کعبہ تک پہنچنے سے مراد یہی ہے کہ اسے حرم کے اندر ذبح کیا جائے۔ اگر حرم میں داخل ہونے کے بعد ذبح ہونے سے قبل ہدی کا جانور ہلاک ہو جائے تو اس شخص پر ایک دوسرا ہدی واجب ہوگا۔

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ کعبہ پہنچنے کے بعد حرم کے اندر اگر اسے ذبح کر دے پھر ذبح شدہ جانور چوری ہو جائے تو اس شخص پر اور کوئی چیز واجب نہیں ہوگی اس لیے ذبح کے ساتھ ہی صدقے کا تعین ہو گیا اور اس کی حیثیت اس شخص کی طرح ہو گئی جس نے یہ کہا ہو کہ " اللہ کے لیے مجھ پر اس گوشت کا صدقہ کر دینا لازم ہے " اور پھر وہ گوشت چوری ہو گیا تو اب اس پر کوئی چیز لازم نہیں ہوگی۔

فقہاء کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ روزے مکہ کے سوا کسی اور جگہ بھی رکھے جا سکتے ہیں البتہ طعام کے بارے میں اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ وہ شخص جس جگہ طعام کا صدقہ دینا چاہے اس کے لیے ایسا کرنا جائز ہے۔ امام شافعی کا قول ہے کہ جب تک مکہ کے مساکین کو یہ طعام حوالے نہیں کرے گا اس کا کفارہ ادا نہیں ہوگا۔

پہلے قول کی دلیل یہ قول باری ہے (اَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ) اس میں تمام مساکین کے لیے عموم ہے اس لیے کسی خاص جگہ کے مساکین کے ساتھ اس کی تخصیص درست نہیں ہوگی الّا یہ کہ اس کی کوئی دلیل موجود ہو۔ اس بنا پر جو حضرات اسے مکہ مکرمہ کے مساکین تک محدود کر دیں گے وہ کسی دلیل کے بغیر آیت کی تخصیص کریں گے۔

نیز اصول شرعیہ کے اندر کوئی ایسا صدقہ موجود نہیں جو کسی جگہ کے ساتھ مخصوص کر دیا گیا ہو کہ کسی اور جگہ اس کی ادائیگی جائز ہی نہ ہو۔ جب یہ صدقہ کی ایک صورت ہے تو اس کے نظائر یعنی دوسرے صدقات پر قیاس کرتے ہوئے تمام مقامات پر اس کی ادائیگی کا جواز واجب ہے۔ نیز کسی ایک خاص مقام کے ساتھ اس کی تخصیص اصول سے خارج ہے۔ اور جو قول اصول اور ظاہر کتاب سے خارج ہو وہ ساقط اور مرذول ہوتا ہے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ ہدی کا جانور بھی تو صدقہ ہوتا ہے لیکن وہ حرم کے ساتھ مخصوص ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس کی ذبح حرم کے ساتھ مخصوص ہے۔ لیکن صدقہ تو وہ جس جگہ چاہے ہو سکتا ہے۔

ہمارے اصحاب کا بھی یہی قول ہے کہ اگر ایک شخص ہدی کو حرم میں لے جاکر ذبح کرے اور پھر اس کا گوشت کسی اور جگہ لے جاکر صدقہ کر دے تو اس کا کفارہ ادا ہو جائے گا۔ نیز جیب سب کا اس پر اتفاق ہے کہ مکہ مکرمہ کے سوا کسی اور جگہ جاکر بھی روزہ رکھ سکتا ہے حالانکہ روزہ بھی شکار کی جزا ہے لیکن ذبح کی صورت میں نہیں ہے تو اسی علت کی بنا پر طعام کا بھی یہی حکم ہوگا۔

سمندر کا شکار

قولِ باری ہے (اُحِلَّ لَکُمْ صَیْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُہٗ، تمھارے لیے سمندر کا شکار اور اس کا کھانا حلال کر دیا گیا) حضرت ابن عباسؓ، حضرت زید بن ثابت، سعید بن جبیر، سعید بن المسیب، قتادہ، سدّی اور مجاہد کا قول ہے کہ سمندر کے شکار سے مراد وہ شکار ہے جو جال کے ذریعے تازہ پکڑا جائے۔

قولِ باری (وَطَعَامُہٗ) کے متعلق حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت ابن عباسؓ اور قتادہ سے مروی ہے کہ اس سے مراد وہ مردہ جانور ہے جسے سمندر باہر پھینک دے۔ حضرت ابن عباسؓ، سعید بن جبیر، سعید بن المسیب، قتادہ اور مجاہد سے یہ بھی مروی ہے کہ اس سے مراد نمکین شکار ہے۔ لیکن پہلا قول زیادہ واضح ہے اس لیے کہ یہ دونوں صنف یعنی شکار شدہ اور غیر شکار شدہ جانوروں پر مشتمل ہے۔ نمکین شکار قولِ باری (صَیْدُ الْبَحْرِ) میں داخل ہے۔ اس صورت میں قولِ باری (وَطَعَامُہٗ) سے اس چیز کا دوبارہ ذکر لازم آئے گا جسے پہلا لفظ (صَیْدُ الْبَحْرِ) شامل ہے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ یہ بات مر کر پانی کی سطح پر تیرنے والے جانور کی اباحت پر دلالت کرتی ہے اس لیے کہ آیت کے الفاظ شکار شدہ اور غیر شکار شدہ دونوں قسموں کے جانوروں کو شامل ہیں جب کہ مر کر پانی کی سطح پر تیرنے والا جانور غیر شکار شدہ جانوروں میں شامل ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ سلف نے قولِ باری (وَطَعَامُہٗ) کی تفسیر میں کہا ہے اس سے مراد وہ جانور ہے جسے سمندر باہر پھینک دے۔ ہمارے نزدیک جس جانور کو سمندر باہر اچھال دے وہ طافی یعنی مر کر پانی کی سطح پر آجانے والا جانور نہیں ہوتا۔ طافی تو وہ ہوتا ہے جو پانی کے اندر قدرتی موت مر جاتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ سلف کا قول ہے کہ (وَطَعَامُہٗ) سے مراد وہ جانور ہے جسے سمندر مردہ حالت میں باہر اچھال دے یہ بات اس امر کی موجب ہے کہ اس کی موت سمندر میں واقع ہوئی اور یہ چیز اس

پر دلالت کرتی ہے کہ انہوں نے اس سے طافی مراد لیا ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ ضروری نہیں کہ جس جانور کو سمندر مردہ حالت میں باہر پھینک دے وہ طافی ہو یعنی سمندر کے اندر اس کی موت واقع ہوئی ہو کیونکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ سمندر کے اندر سردی، گرمی یا کسی اور وجہ سے اس کی موت واقع ہوئی ہو۔ اس صورت میں وہ طافی نہیں کہلائے گا ہم نے طافی پر اس کتاب کے پچھلے ابواب میں سیر حاصل بحث کی ہے۔

حسن سے قول باری (وَطَعَامُهُ) کی تفسیر میں مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: "تمہارے اس سمندر کے ماوراء جو کچھ ہے وہ سب سمندر ہے اور اس کا کھانا گندم، جو اور دیگر حبوب یعنی دانے ہیں جو بطور غذا استعمال ہوتے ہیں"۔ اشعث بن عبدالملک نے حسن سے یہ روایت کی ہے۔

حسن نے اس مقام پر صرف پانی والے سمندروں کو بحر قرار نہیں دیا بلکہ زمین کی پہنائی اور وسعت کو سمندر کہا اس لیے کہ عرب کے لوگ پھیلی ہوئی چیز کو بحر کے نام سے موسوم کرتے تھے۔ اسی مفہوم میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے (وجدناہ بحراً، ہم نے اس گھوڑے کو سمندر پایا) یعنی یہ بہت کشادہ قدم ہے۔ یہ بات آپ نے اس وقت ارشاد فرمائی تھی۔ جب آپ نے ابوطلحہؓ کے گھوڑے پر سواری کی تھی۔

حبیب بن الزبیر نے عکرمہ سے قول باری (ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ، خشکی اور سمندر دونوں میں فساد پھیل گیا) کی تفسیر میں نقل کیا ہے کہ بحر سے مراد امصار یعنی شہری آبادیاں ہیں۔ اس لیے کہ عرب کے لوگ شہروں کو بحر کہتے ہیں۔

سفیان نے ایک واسطے سے عکرمہ سے درج بالا آیت کی تفسیر میں نقل کیا ہے کہ بر سے مراد وہ بیابان ہے جہاں کوئی چیز نہ ہو اور بحر سے مراد دیہات یعنی آبادیاں ہیں حسن سے آیت کی جو تاویل مروی ہے وہ درست نہیں ہے اس لیے کہ قول باری (أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ) سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اس سے مراد پانی والا سمندر ہے۔

اس سے خشکی اور شہری آبادیاں مراد نہیں ہیں۔ اس لیے کہ اس پر یہ قول باری (وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا، البتہ خشکی کا شکار، جب تک تم احرام کی حالت میں ہو، تم پر حرام کیا گیا ہے) عطف کیا گیا ہے۔

قول باری ہے (مَتَاعًا لَكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ، جہاں تم ٹھہرو وہاں بھی اسے کھا سکتے ہو اور قافلے کے لیے زاد راہ بھی بنا سکتے ہو) حضرت ابن عباسؓ، حسن اور قتادہ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا

"مقیم اور مسافر دونوں کے لیے منفعت ہے"۔

اگر کوئی یہ کہے کہ آیا قولِ باری (اُحِلَّ لَکُمۡ صَیۡدُ الۡبَحۡرِ) دریاؤں کے شکار کی اباحت کا مقتضی ہے؟ تو اس کا جواب اثبات میں دیا جائے گا اس لیے کہ عرب کے لوگ دریا کو بھی بحر کے نام سے موسوم کرتے تھے۔

اس مفہوم میں یہ قولِ باری ہے (ظَهَرَ الۡفَسَادُ فِی الۡبَرِّ وَالۡبَحۡرِ) ایک قول یہ ہے کہ بحر کے لفظ کا زیادہ تر اطلاق اس سمندر پر ہوتا ہے جس کا پانی کھارا ہوتا ہے۔ مگر جب بحر کے لفظ کا ذکر فی الجملہ آئے تو وہ دریاؤں کو بھی شامل ہوتا ہے۔ اس سے مقصود آبی شکار ہے۔ تمام آبی جانوروں کا شکار محرم کے لیے جائز ہے۔

اس بارے میں فقہاء کے مابین ہمیں کسی اختلاف کا علم نہیں ہے۔ قولِ باری (اُحِلَّ لَکُمۡ صَیۡدُ الۡبَحۡرِ) سے وہ حضرات استدلال کرتے ہیں جو تمام آبی جانوروں کی اباحت کے قائل ہیں۔ اس بارے میں اہلِ علم کے مابین اختلاف رائے ہے۔

آبی جانوروں کی اباحت کے بارے میں اختلاف رائے کا ذکر

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ آبی جانوروں میں سے صرف مچھلی حلال ہے۔ سفیان ثوری کا بھی یہی قول ہے۔ ابواسحاق فزاری نے ان سے یہ قول نقل کیا ہے۔ قاضی ابن ابی لیلیٰ کا قول ہے کہ سمندر میں پائی جانے والی ہر چیز کے کھانے میں کوئی قباحت نہیں ہے مثلاً مینڈک، آبی سانپ وغیرہ۔

امام مالک کا یہی قول ہے اور سفیان ثوری سے بھی اس طرح کا قول منقول ہے۔ البتہ ثوری نے یہ کہا ہے کہ اسے ذبح کرلیا جائے گا۔ اوزاعی کا قول ہے کہ ہر قسم کا سمندری شکار حلال ہے، انہوں نے یہ بات مجاہد سے نقل کی ہے۔ لیث بن سعد کا قول ہے کہ سمندر کا مردار کھا لینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اسی طرح آبی کتے میں بھی کوئی حرج نہیں ہے۔ یہی حکم اس جانور کا ہے جو آبی گھوڑا کہلاتا ہے۔ البتہ آبی سوٴر اور آبی انسان نہیں کھائے جائیں گے۔

امام شافعی کا قول ہے کہ ہر وہ جانور جو پانی میں زندگی بسر کرتا ہے اس کا کھانا حلال ہے۔ اسے پکڑ لینا ہی اس کا ذبح ہے۔ آبی سوٴر کھا لینے میں بھی کوئی حرج نہیں ہے۔ جن حضرات نے تمام آبی جانوروں کو مباح قرار دیا ہے انہوں نے قول باری (اُحِلَّ لَکُمۡ صَیۡدُ الۡبَحۡرِ) سے استدلال کیا ہے۔ اس میں سارے آبی جانور آ گئے ہیں کیونکہ اس میں کوئی کسی قسم کی تخصیص نہیں کی گئی ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت میں ان حضرات کے قول پر کوئی دلالت موجود نہیں ہے اس لیے کہ قول باری (اُحِلَّ لَکُمۡ صَیۡدُ الۡبَحۡرِ) محرم کے لیے ان جانوروں کے شکار کی اباحت پر محمول ہے جو سمندر میں پائے جاتے ہیں۔ ان جانوروں کو کھا لینے پر آیت میں کوئی دلالت موجود نہیں ہے۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ اس پر قول باری (وَحُرِّمَ عَلَیۡکُمۡ صَیۡدُ الۡبَرِّ مَا دُمۡتُمۡ حُرُمًا) کو عطف کیا گیا ہے۔ اس لحاظ سے کلام کا انداز بیان محرم کے لیے خشکی اور سمندری شکار کے حکم کے فرق کو ظاہر کرتا ہے نیز صید کا لفظ اسم مصدر ہے۔ یہ مصدر اصطیاد (شکار کرنا) کے لیے اسم ہے۔ اگرچہ یہ بعض

شکار پر بھی واقع ہوتا ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ آپ کا یہ فقرہ درست ہے " صدت صیدا " (میں نے شکار کیا) اگر لفظ صید مصدر ہوگا تو یہ اصطیاد مصدر کے لیے اسم ہوگا جو حقیقت میں شکاری کا فعل ہوتا ہے۔ اگر اس لفظ سے یہ معنی مراد لیے جائیں تو پھر اس میں اکل کی اباحت پر کوئی دلالت نہیں ہوگی اگرچہ بعض مواقع پر پکڑے ہوئے شکار کی اس لفظ سے تعبیر کی جاتی ہے۔ لیکن یہ مجاز کے طور پر ہوتا ہے کیونکہ اس صورت میں مفعول کو فعل کا نام دے دیا جاتا ہے اور کسی چیز کو اس کے غیر کے نام سے پکارنا استعارہ ہوتا ہے جو مجاز کی ایک صورت ہوتی ہے۔

جن لوگوں نے تمام آبی جانوروں کو مباح کر دیا ہے ان کے قول کے بطلان پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد دلالت کرتا ہے۔ (احلت لنا المیتتان ودمان السمک والجراد، ہمارے لیے دو مردار اور دو خون حلال کر دیئے گئے ہیں۔ ایک مچھلی اور دوسری ٹڈی)۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تمام مرداروں میں سے صرف یہی دو چیزیں مخصوص کر دی ہیں اور اس میں یہ دلیل ہے کہ قول باری (حُرِّمَتْ عَلَیْکُمُ الْمَیْتَۃُ، تم پر مردار حرام کر دیا گیا) کی تحریم کے تحت آنے والے تمام مرداروں میں سے صرف یہی دو چیزیں مخصوص کر دی گئی ہیں، کوئی تیسری چیز نہیں۔ اس لیے کہ ان دونوں چیزوں کے سوا بقیہ تمام مردار اس قول باری کی تحریم کے عموم میں داخل ہیں۔

نیز قول باری ہے (اِلَّآ اَنْ تَکُوْنَ مَیْتَۃً، الا یہ کہ وہ مردار ہو) اس میں خشکی اور آبی تمام مرداروں کی تحریم کے لیے عموم ہے۔

ہمارے اصحاب میں سے بعض نے یہ کہا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مرداروں میں سے حلال کو دو کی تعداد میں منحصر فرما دیا ہے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ان دو کے ماسوا باقی تمام مردار حرام ہیں۔ نیز جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں کا ذکر فرما دیا اور اس کے ذریعے ان دونوں مرداروں اور باقی ماندہ مرداروں میں فرق کر دیا تو آپ کا یہ فرق کر دینا اس پر دلالت کرتا ہے کہ ان دونوں چیزوں کی حالت دوسرے مرداروں کی حالت سے مختلف ہے اس پر قول باری (اَوْ لَحْمَ خِنْزِیْرٍ، اور سور کا گوشت) بھی دلالت کرتا ہے کیونکہ اس تحریم میں جس طرح خشکی کے سور کی تحریم کے لیے عموم ہے اسی طرح آبی خنزیر کے لیے بھی تحریم میں عموم ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ آبی سور کو آبی گدھے کے نام سے موسوم کرتے ہیں تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر کسی انسان نے اس کا نام گدھا رکھ دیا تو اس کی وجہ سے خنزیر کا نام اس سے سلب نہیں ہوگا۔

اس لیے کہ لغت میں اس کے لیے یہی نام معہود و متعین ہے اس لیے تحریم کا عموم اسے شامل ہو گا۔

مینڈک سے دوا تیار کرنا حضورؐ نے منع فرمایا

ابن ابی ذئب کی روایت بھی اس پر دلالت کرتی ہے جو انہوں نے سعید بن خالد سے، انہوں نے سعید بن المسیب سے اور انہوں نے عبدالرحمٰن بن عثمان سے نقل کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک طبیب نے کسی دوائی کا ذکر کیا اور یہ بھی کہا کہ یہ دوائی مینڈک سے تیار ہوتی ہے، یہ سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے مینڈک ہلاک کرنے سے منع فرما دیا۔

اب مینڈک آبی جانور ہے اگر اس کا کھانا حلال ہوتا اور اس سے فائدہ اٹھانا جائز ہوتا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اسے ہلاک کرنے سے کبھی منع نہ فرماتے۔ جب اس حدیث سے مینڈک کی تحریم ثابت ہو گئی تو مچھلی کے سوا تمام آبی حیوانات کا حکم بھی یہی ہو گا۔ اس لیے کہ ہمیں یہ نہیں معلوم کہ کسی نے مینڈک اور باقی ماندہ آبی جانوروں کے درمیان کوئی فرق کیا ہے۔

جن حضرات نے اس کی اباحت کا قول نقل کیا ہے انہوں نے اس روایت سے استدلال کیا ہے۔ جو مالک بن انس نے صفوان بن سلیم سے، انہوں نے سعید بن سلمہ الزرقی سے، انہوں نے مغیرہ بن ابی بردہ سے اور انہوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سمندر کے متعلق ارشاد فرمایا (ھو الطھور ماءہ والحل میتتہ، اس کا پانی پاک اور اس کا مردار حلال ہے)

اس روایت کا ایک راوی سعید بن سلمہ مجہول ہے اس لیے اس کی روایت کی بنا پر کوئی قطعی بات نہیں کہی جا سکتی۔ سلسلہ سند میں بھی اس کی مخالفت ہوئی ہے۔

یحییٰ بن سعید انصاری نے مغیرہ بن عبداللہ سے روایت کی ہے یہ حضرت ابوبردہؓ کے بیٹے ہیں انہوں نے اپنے والد سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کی روایت کی ہے۔ اسے یحییٰ بن ایوب نے جعفر بن ربیعہ اور عمرو بن الحارث دونوں سے روایت کی ہے، انہوں نے بکر بن سوادہ سے، انہوں نے ابو معاویہ العلوی سے، انہوں نے مسلم بن مخشی المدلجی سے، انہوں نے الفراسی سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے سمندر کے متعلق فرمایا تھا کہ (ھو الطھور ماءہ والحل میتتہ)

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انہیں عبداللہ بن احمد بن حنبل اور محمد بن عبدوس نے، ان دونوں کو امام احمد بن حنبل نے، انہیں ابوالقاسم بن زناد نے، انہیں اسحاق بن حازم نے ابن مقسم یعنی عبیداللہ نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سمندر کے متعلق سوال کیا گیا

تو آپ نے ارشاد فرمایا (ھوالطھور ماءہ الحل میتتہ)

ان روایات سے کوئی ایسا شخص استدلال نہیں کر سکتا جسے علم حدیث کی معرفت حاصل ہو اگر یہ روایات ثابت بھی ہو جائیں تو انہیں (احلت لنا میتتان) والی روایت پر محمول کیا جائے گا۔ اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس ارشاد کے ذریعے صرف آبی حیوانات کی تخصیص نہیں کی بلکہ ان کا ذکر کیا جو پانی میں مر جاتے ہیں۔

اس ارشاد کا ظاہر آبی اور خشکی تمام جانوروں کے لیے عام ہے جب پانی میں ان کی موت واقع ہو جائے اور یہ بات تو واضح ہے کہ یہ عموم آپ کی مراد نہیں ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ آپ نے صرف مچھلی مراد لی ہے۔ اس کے سوا اور کوئی جانور مراد نہیں ہے کیونکہ یہ بات تو معلوم ہو چکی ہے۔ آپ نے اپنے ارشاد کے عموم کا ارادہ نہیں کیا۔ اس لیے اس کے بارے میں عموم کا اعتقاد درست نہیں ہے۔

اباحت کے قائلین نے حضرت جابرؓ کی اس روایت سے بھی استدلال کیا ہے کہ جیش خبط میں شامل مجاہدین کے لیے سمندر نے ایک جانور اچھال کر باہر پھینک دیا اس جانور کو عنبر کہتے ہیں۔ مجاہدین نے اس کا گوشت کھا لیا پھر انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے متعلق دریافت کیا تو آپ نے فرمایا (ھل معکم منہ شیٔ تطعمونیہ ، کیا تمھارے پاس کچھ بچ گیا ہے۔ جو تم مجھے کھانے کے لیے دے سکو۔

لیکن اس روایت میں ان حضرات کے قول کی تائید میں کوئی دلیل نہیں ہے۔ اس لیے کہ ایک اور جماعت نے بھی حدیث روایت کی ہے اور انہوں نے اس میں بیان کیا ہے کہ سمندر نے ان کے لیے ایک مچھلی اچھال دی تھی جس کا نام عنبر تھا۔ ان حضرات نے یہ بتایا کہ سمندر کا وہ پھینکا ہوا دراصل حوت تھا جسے مچھلی کہتے ہیں مچھلی کی حلت میں کوئی اختلاف نہیں ہے اور اس کے ماسوا کی حلت پر کوئی دلالت موجود نہیں۔

مُحرم کا غیر مُحرم کے کیے ہوئے شکار کا گوشت کھا لینا

قول باری ہے (وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا، تم پر (جب تک تم احرام کی حالت میں ہو) خشکی کا شکار حرام کیا گیا ہے) حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ ان دونوں حضرات نے حلال یعنی غیر محرم کے پکڑے ہوئے شکار کا گوشت محرم کے لیے مکروہ سمجھا ہے۔

البتہ حضرت علیؓ کی روایت کی اسناد قوی نہیں ہے۔ علی بن زید نے اس کی روایت کی ہے۔ بعض طرق میں اسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مرفوعاً اور بعض دوسرے طرق میں اسے موقوفاً روایت کیا گیا ہے۔ حضرت عثمانؓ، حضرت طلحہ بن عبید اللہؓ، حضرت ابو قتادہؓ اور حضرت جابرؓ وغیرھم سے اس کی اباحت منقول ہے۔

عبد اللہ بن ابی قتادہ اور عطاء بن یسار نے حضرت ابو قتادہ سے روایت کی ہے وہ فرماتے ہیں " میں نے ایک جنگلی گدھا شکار کر لیا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ میں نے اس طرح شکار کیا تھا اور اس کا کچھ حصہ میرے پاس اب بھی بچا ہوا ہے، یہ سن کر آپ نے اسے لوگوں سے کھا لینے کے لیے کہا یہ لوگ احرام کی حالت میں تھے۔

ابو الزبیر نے حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے کہ ابو قتادہؓ نے ایک جنگلی گدھا ذبح کیا اور ہم نے اس کا گوشت کھا لیا، ابو قتادہؓ حالتِ احرام میں نہیں تھے لیکن ہم محرم تھے۔ ہمارے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم بھی تھے۔ المطلب بن عبد اللہ بن حنطب نے حضرت جابرؓ بن عبد اللہ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لحم صید البر حلال لکم وانتم حرم ما لم تصیدوہ او یصطاد لکم، خشکی کے شکار کا گوشت تمہارے لیے احرام کی حالت میں بھی حلال ہے۔ بشرطیکہ وہ شکار تم نے نہ مارا ہو اور نہ ہی تمہارے لیے اسے پکڑا گیا ہو)۔ اس کی اباحت کے سلسلے میں اور بھی بہت سی روایات ہیں، میں نے طوالت کے خوف سے انہیں بیان کرنا پسند نہیں کیا۔ نیز اس وجہ

سے بھی کہ اس مسئلے میں فقہاء امصار کے مابین کوئی اختلاف رائے نہیں ہے۔

جن حضرات نے ایسے شکار کی ممانعت کی ہے۔ انہوں نے قولِ باری (وَحُرِّمَ عَلَیْکُمْ صَیْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا) سے استدلال کیا ہے اس کا عموم شکار کرنے کے فعل اور نفس شکار دونوں کو شامل ہے اس لیے کہ صید کا اسم ان دونوں چیزوں پر واقع ہوتا ہے۔ جن حضرات نے اس کی اباحت کی ہے۔ انہوں نے قولِ باری (وَحُرِّمَ عَلَیْکُمْ صَیْدُ الْبَرِّ) سے استدلال کیا ہے۔

یہ آیت شکار کرنے کے فعل کو نیز نفس شکار دونوں کی تحریم کو شامل ہے۔ جانور اس وقت تک شکار کہلاتا ہے جب تک وہ زندہ رہے لیکن ذبح ہو جانے کے بعد اس کے گوشت کو اس نام سے موسوم نہیں کیا جاتا۔ اگر موسوم کر بھی لیا جائے تو صرف اس وجہ سے کہ یہ کبھی پہلے شکار تھا۔ گوشت پر بہر حال شکار کا لفظ حقیقۃً واقع نہیں ہوتا۔

آیت کا لفظ صید گوشت کو شامل نہیں ہے اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ محرم کو ایسے گوشت میں تصرف کرنے سے منع نہیں کیا گیا وہ اس کی خرید و فروخت کر سکتا ہے نیز اسے تلف بھی کر سکتا ہے اور دوسرے قسم کے تمام تصرفات اس کے لیے جائز ہیں۔ تحریم کے قائلین کے نزدیک وہ کھانے کے سوا اس میں ہر تصرف کر سکتا ہے۔

اگر آیت کا عموم گوشت کو بھی شامل ہوتا تو محرم کے لیے اکل کے سوا اس میں مذکورہ بالا تصرفات درست نہ ہوتے جس طرح زندگی کے اندر گوشت میں تصرف جائز نہیں ہوتا اور اگر محرم اس گوشت کو تلف کر دیتا تو اس پر اس کا تاوان عائد ہو جاتا جس طرح زندہ شکار کے اتلاف کی صورت میں اس پر تاوان واجب ہو جاتا ہے اس لیے کہ قولِ باری (وَحُرِّمَ عَلَیْکُمْ صَیْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا) احرام کی حالت میں شکار سے تعلق رکھنے والے ہمارے تمام افعال کی تحریم کو شامل ہے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ شکار کے انڈے محرم پر حرام ہوتے ہیں اگرچہ یہ انڈے نہ خود اپنی حفاظت آپ کر سکتے ہیں جس طرح جنگلی جانور کرتے ہیں اور نہ ہی ان پر صید کے اسم کا اطلاق ہوتا ہے، جس طرح انڈے حرام ہوتے ہیں اسی طرح محرم کے لیے شکار کا گوشت بھی حرام ہوگا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ بات اس طرح نہیں ہے۔ اس لیے کہ محرم کو شکار کا گوشت تلف کر دینے کی ممانعت نہیں ہے اور اگر وہ گوشت تلف کر دے تو اس کا تاوان نہیں بھرے گا لیکن اسے شکار کے انڈے اور چوزے تلف کرنے کی ممانعت ہے اور تلف کرنے پر اسے تاوان بھی بھرنا پڑتا ہے۔ نیز انڈے اور چوزے کسی مرحلے پر ایسے شکار بن جاتے جو اپنی حفاظت آپ کر سکتے ہیں۔

اس لیے ان دونوں چیزوں پر شکار کا ہی حکم عائد کر دیا گیا ہے لیکن شکار کا گوشت کسی حالت میں بھی شکار نہیں بن سکتا اس لیے اس کی حیثیت دوسرے حیوانات کے گوشت کی طرح ہو گئی۔ اس لیے کہ وہ اس حالت میں نہ تو شکار بن سکتا ہے اور نہ ہی اس سے کوئی شکار پیدا ہو سکتا ہے یہاں یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ ہم نے آیت کے عموم کی بنا پر انڈوں اور چوزوں کی تحریم کا حکم نہیں لگایا ہے بلکہ تمام کے اتفاق کی بنا پر یہ حکم لگایا ہے۔

صعب بن جثامہؓ کی روایت میں اختلاف ہے۔ اس روایت میں بیان ہوا ہے کہ انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ابواء کے مقام پر یا کسی اور جگہ جنگلی گدھے کا گوشت بطور ہدیہ پیش کیا آپ اس وقت احرام کی حالت میں تھے۔ آپ نے یہ ہدیہ واپس کر دیا اور جب دیکھا کہ ان کے چہرے پر اس کا ردعمل ظاہر ہو رہا ہے تو آپ نے ان سے فرمایا (لیس بنا ردٌّ علیك ولکنا حُرُم، تمہارا ہدیہ واپس کرنے کی ہمارے پاس کوئی وجہ نہیں ہے لیکن اصل بات یہ ہے کہ ہم احرام کی حالت میں ہیں)۔

امام مالک نے اس کے خلاف روایت کی ہے، انہوں نے زہری سے، انہوں نے عبداللہ بن سے، انہوں نے ابن عباسؓ سے اور انہوں نے صعب بن جثامہ سے کہ انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو جنگلی گدھے کا تحفہ پیش کیا تھا جب آپ مقام ابواء یا ودّان میں تھے۔ آپ نے یہ تحفہ واپس کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ ہم یہ تحفہ صرف اس لیے واپس کر رہے ہیں کہ ہم حالت احرام میں ہیں۔

ابن ادریس کہتے ہیں کہ امام مالک سے کہا گیا کہ سفیان تو یہ کہتے ہیں کہ آپ کو جنگلی گدھے کی ٹانگ تحفے کے طور پر پیش کی گئی تھی، امام مالک نے یہ سن کر فرمایا کہ "سفیان کو کیا پتہ ہے وہ تو ابھی بچہ ہے، وہ تو ابھی بچہ ہے"۔ یہی روایت ابن جریج نے زہری سے ایک اور سند کے ساتھ نقل کی ہے اس کے الفاظ امام مالک کی روایت کی طرح ہیں۔ اس میں یہ مذکور ہے کہ انہوں نے جنگلی گدھے کا ہدیہ پیش کیا تھا۔

اعمش نے حبیب سے، انہوں نے سعید بن جبیر سے انہوں نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ صعب بن جثامہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو جنگلی گدھے کا ہدیہ پیش کیا تھا جبکہ آپ احرام کی حالت میں تھے، آپ نے اسے واپس کر دیا تھا اور فرمایا تھا "اگر ہم احرام کی حالت میں نہ ہوتے تو تمہارا یہ ہدیہ ضرور قبول کر لیتے"۔ ان روایات سے سفیان کی روایت کا ضعف اور بودا پن واضح ہو جاتا ہے۔

ان میں درست روایت وہ ہے جو امام مالک نے نقل کی ہے۔ اس لیے کہ ان تمام راویوں کا اس پر اتفاق ہے۔ اس بارے میں ایک اور پہلو سے بھی روایت ہوئی ہے۔ یہ روایت ابو معاویہ نے ابن جریج سے، انہوں نے جابر بن زید ابوالشعثاء سے اور انہوں نے اپنے والد سے کی ہے وہ کہتے ہیں۔

کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس محرم کے متعلق پوچھا گیا تھا جس کے سامنے شکار کا گوشت پیش کیا جائے آیا وہ یہ گوشت کھا سکتا ہے تو آپ نے فرمایا تھا (احسبوا لمہ، اس کے لیے حساب کر لو)۔

ابو معاویہ نے آپ کے ارشاد کی توضیح کرتے ہوئے کہا کہ آپ کی مراد یہ تھی کہ اگر احرام باندھنے سے پہلے یہ شکار مارا گیا تھا تو وہ کھا سکتا ہے ورنہ نہیں اس میں یہ احتمال ہے کہ آپ کی اس سے مراد یہ تھی اگر یہ شکار اس محرم کی خاطر کیا گیا ہو یا اس نے شکار کرنے کے لیے کہا ہو یا اس سلسلے میں اعانت کی ہو یا نشاندہی کی ہو یا اس قسم کی کوئی ممنوع حرکت کی ہو تو پھر وہ اس کا گوشت نہیں کھا سکتا۔

قولِ باری ہے (جَعَلَ اللّٰہُ الْکَعْبَۃَ الْبَیْتَ الْحَرَامَ قِیَامًا لِّلنَّاسِ، ہم نے مکانِ محترم کعبہ کو لوگوں کے لیے (اجتماعی زندگی کے) قیام کا ذریعہ بنایا) تا آخر آیت۔ ایک قول ہے کہ اللہ کی مراد اس سے یہ ہے کہ اس نے کعبہ کو لوگوں کی معیشت کا سہارا اور ستون بنا دیا۔

جس طرح یہ محاورہ ہے "ھو قوام الامر وملاکہ" (وہ اس معاملہ کا سہارا اور بنیاد ہے) یعنی اس کی ذات کے سہارے یہ معاملہ ٹھیک ٹھاک رہتا ہے۔ کعبہ بھی لوگوں کے دین اور دنیا دونوں کو درست رکھنے کا ذریعہ ہے۔ سعید بن جبیر کا یہ قول منقول ہے کہ یہ لوگوں کے لیے سہارا اور ان کی بھلائی کا ذریعہ ہے۔

ایک قول یہ ہے کہ یہ لوگوں کے قیام کا ذریعہ ہے۔ یعنی اس کے ذریعے لوگوں کے جسم قائم رہتے ہیں۔ اس لیے کہ کعبہ کی وجہ سے وہ امن وامان میں رہتے اور ہلاکت سے محفوظ ہوتے ہیں۔ اور پوری دل جمعی کے ساتھ زندگی کے گذران کے ذرائع تلاش کرتے ہیں۔ کعبہ ان کے دین کے لیے بھی قوام اور درست رکھنے کا ذریعہ ہے اس لیے کہ مناسکِ حج میں اعمالِ قبیحہ سے دور رکھنے اور نیکی کی طرف بلانے کا سامان موجود ہوتا ہے۔

نیز حرم اور حرمت کے مہینوں میں امن وامان ہوتا ہے نیز حج اور مناسک کی ادائیگی کے مواقع پر لوگوں کا اجتماع ہوتا ہے۔ دنیا کے کونے کونے سے لوگ جمع ہوتے ہیں جس کی وجہ سے لوگوں کی معیشت بھی درست ہو جاتی ہے اور معاشی حالات پر بھی اچھا اثر پڑتا ہے۔ اسی طرح ہدی اور قلائد بھی امن وامان کا ذریعہ ہیں۔ جب انسان قربانی کے جانور کے گلے میں پٹہ ڈال کر سفر کرتا ہے تو کوئی شخص اس سے کسی قسم کا کوئی تعرض نہیں کرتا۔

ایک قول یہ ہے کہ جب کوئی شخص احرام باندھنے کا ارادہ کرتا تو وہ حرم کے درختوں کی چھال اپنے گلے میں ڈال لیتا اور اس طرح محفوظ ہو جاتا۔ حسن نے قلائد کی تفسیر میں کہا ہے کہ اس سے مراد اونٹوں اور گایوں کے گلے میں جوتے اور موزے وغیرہ لٹکانا ہے۔

یہ کام دین میں عبادت گذاری کو درست رکھنے کے لیے کیا جاتا ہے۔ یہ امر اس پر دلالت کرتا ہے کہ قربانی کے اونٹوں کو پٹے پہنانا عبادت ہے اسی طرح قربانی کے جانور ہانک کر لے جانا بھی تقرب الٰہی کا ذریعہ ہے۔

کعبہ حرمت والے گھر کا نام ہے۔ مجاہد اور عکرمہ کا قول ہے کہ کعبہ کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ وہ مربع شکل کا ہے۔ اہل لغت کا قول ہے کہ اضافت کی صورت میں "کعبۃ البیت" اس لیے کہا گیا کہ بیت اللہ کی چوکور کرسی اسے اوپر کی طرف مربع شکل میں بلند کرتی ہے۔ یہ لفظ کعوبۃ سے نکلا ہے جس کے معنی ابھار کے ہیں۔ تربیع یعنی چوکور بنانے کو کعبہ اس لیے کہا جاتا ہے کہ مربع کے زاویے اور گوشے ابھرے ہوئے ہوتے ہیں۔ اس سے یہ محاورہ ہے "کعب ثدی الجاریہ" (لڑکی کے پستان میں ابھار پیدا ہو گیا) اسی سے "کعب الانسان" بھی ہے یعنی انسان کا ٹخنہ، اس لیے کہ اس میں ابھار ہوتا ہے۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ وضو میں پاؤں دھونے کی انتہا جس حصے پر ہوتی ہے وہ یہی ٹخنے ہیں جو پنڈلی کی جڑ میں دونوں طرف ابھرے ہوئے ہوتے ہیں۔

اللہ تعالیٰ نے بیت کو حرم یعنی محترم کے نام سے موسوم کیا اس لیے کہ اس سے سارا حرم مراد ہے یہاں شکار پکڑنا، گھاس وغیرہ اکھاڑنا، یہاں آکر پناہ لینے والے کو قتل کرنا سب حرام ہے۔ اس کی مثال یہ قول باری ہے (ھَدْیًا بَالِغَ الْکَعْبَۃِ) اس سے مراد حرم ہے۔

قول باری ہے (وَالشَّھْرَ الْحَرَامَ، اور ماہ حرام کو بھی (اس کام میں معاون بنایا)) حسن سے مروی ہے کہ اس سے مراد حرمت والے مہینے ہیں۔ یہاں ان مہینوں کو واحد کی شکل میں بیان کیا گیا ہے۔ اس لیے جنس ماہ حرام مراد ہے۔ یہ چار مہینے ہیں۔ ان میں تین لگاتار ہیں یعنی ذوالقعدہ، ذوالحجہ اور محرم۔ ایک مہینہ تنہا ہے اور وہ رجب ہے۔

اللہ تعالیٰ نے یہ بتایا کہ اس نے ماہ حرام کو لوگوں کے قیام کا ذریعہ بنا دیا ہے اس لیے کہ لوگوں کو ان مہینوں کے دوران امن و امان حاصل ہو جاتا تھا اور لوگ اطمینان کے ساتھ اپنے گذران کے ذرائع اور معاش کے وسائل کی تلاش میں ایک جگہ سے دوسری جگہ آجا سکتے تھے۔ اس طرح ان مہینوں میں انہیں سہارا حاصل ہو جاتا

اللہ تعالیٰ نے مناسک حج، حرم، حرمت کے مہینوں، ہدی اور قلائد کو لوگوں کے قوام اور سہارے کے طور پر ذکر کیا ہے، اس کا سب کو علم تھا اور حضرت ابراہیم علیہ السلام کے زمانے سے حج کی ابتدا کے وقت سے لے کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے تک بلکہ رہتی دنیا تک لوگ اس کا مشاہدہ کرتے چلے آرہے

اور کرتے رہیں گے۔ ایمان کے بعد لوگوں کے معاش و معاد کی صلاح و فلاح کا جس قدر حج کے ساتھ تعلق ہے آپ کو دین و دنیا کی کسی اور چیز کے ساتھ یہ تعلق نظر نہیں آئے گا۔

آپ دیکھ سکتے ہیں کہ حج کے اجتماعات میں آنے والے حاجیوں کے منافع اور فوائد کس قدر زیادہ ہیں جو دنیا کے تمام ملکوں اور شہروں سے آکر ان اجتماعات میں شریک ہوتے ہیں اور حج کے بعد اپنے گھروں کو واپسی تک مکہ مکرمہ اور منیٰ کی سرزمین سے گذرتے اور آتے جاتے رہتے ہیں۔

اس دوران لوگوں کو ان سے منتفع ہونے اور اپنے معاش اور تجارت کو فروغ دینے کے کثیر مواقع ہاتھ آجاتے ہیں پھر حج کے اندر دینی منافع ان کے علاوہ ہیں۔ حج کے سفر کی تیاری گناہوں سے توبہ، زادِ راہ کے طور پر پاکیزہ ترین نیز حلال ترین مال کا استعمال، سفر کی مشقتوں کی برداشت، بیت اللہ تک کے لیے خطرات کا مقابلہ، چوروں اور ٹھگوں کے ہاتھوں پہنچنے والے نقصانات کی فراموشی پھر احرام باندھ کر ہر طرف سے فراغت حاصل کر کے اللہ کے لیے یکسو ہو جانا۔

نیز قیامت کے دن اپنی قبروں سے نکل کر عرصۂ محشر میں پہنچنے والوں کے ساتھ مشابہت اختیار کر لینا، تلبیہ کے ذریعے کثرت سے اللہ کو یاد کرنا، اس کے سامنے گڑگڑانا، بیت اللہ کے پاس اخلاصِ نیت کا اظہار کرنا، نیز اس یقین کے ساتھ بیت اللہ کے پردوں سے لپٹ جانا جس طرح ڈوبتا ہوا انسان بچاؤ کے ذریعے سے لپٹ جاتا ہے کہ اللہ کی ذات کے سوا کوئی اور جائے پناہ نہیں۔

نیز یہ کہ اس کی ذات کا سہارا لیے بغیر نجات کا کوئی اور راستہ نہیں۔ پھر اللہ کی رسی یعنی شریعت پر ثابت قدمی کا اظہار ـــــ یقیناً جو شخص اللہ کی رسی کو مضبوطی سے پکڑے گا وہ نجات پا جائے گا اور جو چھوڑ دے گا وہ ہلاک ہو جائے گا ـــــ پھر میدان عرفات میں پہنچنا اور دنیا کی ہر چیز سے کنارہ کش ہو کر، مال و دولت اور اہل و عیال کو فراموش کر کے اہلِ محشر کی طرح قدموں کے بل کھڑے ہو کر اللہ سے گڑگڑا کر دعائیں مانگنا، اس کی رحمت اور اس کے فضل سے آس لگانا۔

یہ سب ایسے امور ہیں جن سے حاصل ہونے والے بے شمار دینی منافع و فوائد سے کوئی شخص انکار نہیں کر سکتا۔ مناسکِ حج کی ادائیگی کے دوران اللہ کے ذکر کی کثرت، اس کے سامنے عجز و نیاز مندی نیز اطاعت و فرمانبرداری کے بار بار اظہار پر غور کیجیے، پھر یہ بھی دیکھیے کہ نماز، روزہ، زکوٰۃ اور صدقات و خیرات کی صورت میں نیکیوں کی جتنی شکلیں ہیں وہ سب کی سب مناسک حج کے اندر موجود ہیں۔

علاوہ ازیں بیت اللہ کے طواف نیز ذکر جہری اور ذکر سری یا ذکر لسانی اور ذکر قلبی سے تقرب الٰہی کے جو مواقع ہاتھ آتے ہیں انہیں بھی دھیان میں رکھیے تو آپ اس نتیجے پر پہنچیں کے ان تمام امور

سے ایک انسان کو بے شمار دینی اور دنیوی منافع و فوائد حاصل ہوتے ہیں۔ اگر ہم ان امور پر تفصیل سے روشنی ڈالتے تو یقیناً گفتگو بڑی طویل ہو جاتی، اس لیے اس پر ہی اکتفا کرتے ہیں۔

قول باری ہے (ذٰلِکَ لِتَعْلَمُوْا اَنَّ اللّٰہَ یَعْلَمُ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ، تاکہ تمہیں معلوم ہو جائے کہ اللہ آسمانوں اور زمین کے سب حالات سے باخبر ہے) اس میں یہ بتایا گیا ہے کہ حج کی مشروعیت سے حاصل ہونے والے دینوی و اخروی فوائد و منافع سے اللہ باخبر تھا۔

چنانچہ اس نے اس کا ایسا لاجواب نظام قائم کر دیا جس میں پہلی امت سے لے کر آخری امت تک کے لیے قیامت تک انسانوں کی صلاح و فلاح کی تمام صورتیں سمٹ کر آ گئیں۔ اگر اللہ تعالیٰ عالم الغیب نہ ہوتا اور اسے تمام اشیاء کے وجود میں آنے سے پہلے ان کی خبر نہ ہوتی تو ان امور کے بارے میں اس کی تدبیر و تصرف کے وہ نتائج برآمد نہ ہوتے جو بندوں کے دین و دنیا کی صلاح و فلاح کی صورت میں برآمد ہوئے ہیں۔

اس لیے کہ جس ذات کو ایک چیز کے وجود میں آنے سے پہلے اس کا علم نہ ہو اس سے اس قدر محکم اور پختہ انداز میں ایک اچھوتے نظام و ترتیب کے ساتھ فعل کا صدور نہیں ہو سکتا جس کا فائدہ پوری امت کے دین و دنیا دونوں پر محیط نظر آتا۔

قولِ باری ہے (یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تَسْئَلُوْا عَنْ اَشْیَآءَ اِنْ تُبْدَ لَکُمْ تَسُؤْکُمْ، اے ایمان لانے والو! ایسی باتیں نہ پوچھا کرو جو تم پر ظاہر کر دی جائیں تو تمہیں ناگوار ہوں) قیس بن الربیع نے ابوحصین سے اور انہوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ ایک مرتبہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم غصے کی حالت میں گھر سے برآمد ہوئے آپ کا چہرہ تمتما رہا تھا۔ پھر منبر پر تشریف فرما ہو گئے، کہا "لوگو، تم مجھ سے جو بات بھی پوچھو گے میں اس کا جواب دوں گا" ایک شخص نے اٹھ کر پوچھا: "میں کہاں ہوں گا" جواب ملا "جہنم میں"۔

ایک دوسرے شخص نے سوال: "میرا باپ کون ہے؟" جواب دیا گیا: "تیرا باپ حذافہ ہے" اس پر حضرت عمرؓ کھڑے ہوئے اور عرض کیا: "ہم نے اللہ کو اپنا رب، اسلام کو اپنا دین، قرآن کو اپنا امام اور اسے اللہ کے رسول، محمدؐ کو اپنا نبی پسند کر لیا۔ ہم ابھی تازہ تازہ جاہلیت اور شرک کے زمانے سے نکلے ہیں اللہ ہی کو علم ہے کہ ہمارے آباء و اجداد کون تھے"۔ یہ سن کر آپ کا غصہ ٹھنڈا ہوا اور درج بالا آیت کا نزول ہوا۔

ابراہیم الھجری نے ابوعیاض سے اور انہوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ آیت کا نزول اس موقعہ پر ہوا جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ پوچھا گیا تھا کہ آیا حج ہر سال فرض ہے؟ حضرت

ابو امامہؓ سے بھی اسی قسم کی روایت ہے عکرمہ نے روایت کی ہے یہ آیت اس شخص کے بارے میں نازل ہوئی تھی جس نے یہ پوچھا تھا کہ میرا باپ کون ہے؟۔

سعید بن جبیر کے قول کے مطابق آیت ان لوگوں کے متعلق نازل ہوئی تھی جنہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بحیرہ اور سائبہ کے بارے میں دریافت کیا تھا (ان کا ذکر آگے آرہا ہے) مقسم کا قول ہے کہ آیت کا نزول ان نشانیوں کے متعلق ہوا تھا جو پچھلی امتوں نے اپنے انبیاء سے طلب کیا تھا۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ اس میں کوئی امتناع نہیں آیت کے شان نزول کے طور پر ان تمام روایات کو درست تسلیم کرلیا جائے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب یہ فرمایا تھا کہ: "تم مجھ سے جو بات بھی پوچھو گے میں اس کا جواب دوں گا" تو حضرت عبداللہ بن حذافہ نے اپنے باپ کے بارے پوچھا تھا کہ وہ کون ہے۔ اس لیے کہ ان کے نسب کے متعلق لوگ اکثر چہ میگوئیاں کرتے رہتے تھے، آپ سے ان لوگوں نے بھی مختلف سوالات کیئے تھے جن کا ذکر گذشتہ سطور میں ہوچکا ہے۔

اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی (لَا تَسْئَلُوا عَنْ اَشْیَاءَ) یعنی ان جیسی چیزوں کے بارے میں سوالات نہ کرو اس لیے کہ لوگوں کو ان کی ضرورت نہیں تھی۔ عبداللہ بن حذافہ کا نسب فراش یعنی ہمبستری کے حق کی بنا پر ثابت ہوچکا تھا۔ اس لیے انہیں اس حقیقت کے جاننے کی ضرورت ہی نہیں تھی کہ وہ کس کے نطفے سے ہیں، اس لیے انہیں ایسا سوال کرنا ہی نہیں چاہیئے تھا۔

نیز سوال سے پہلے اس بات کا امکان موجود تھا کہ وہ کسی اور کے نطفے سے ہوں اور سوال کی وجہ سے ان کا وہ راز کھل جائے جس پر اللہ نے پردہ ڈال رکھا تھا، اس کے نتیجے میں ان کی والدہ کی بے عزتی ہوتی اور خود ان کے دامن پر بھی بلاوجہ ایک دھبہ لگ جاتا۔

انہیں اس کا کوئی فائدہ بھی نہ پہنچتا اس لیے کسی اور کے نطفے سے ہونے کے باوجود ان کا نسب حذافہ سے ہی ثابت رہتا اس لیے کہ ان کی ماں کے ساتھ حذافہ کو ہمبستری کا حق حاصل تھا۔ اسی بنا پر ماں نے ان سے کہا تھا کہ تو نے یہ سوال کرکے میری نافرمانی کی ہے۔ اس پر انہوں نے ماں کو جواب دیا تھا کہ مجھے اس بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ہی اطمینان حاصل ہوا ہے۔

درحقیقت ان کا یہ سوال ایسا تھا کہ اگر جواب ظاہری حالت کے خلاف ہوتا تو انہیں اس سے سخت نقصان پہنچتا اس لیے ایسے نامناسب سوال سے روکا گیا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا: "جو شخص اس قسم کے گندے کام یعنی زنا کاری کا ارتکاب کرے اسے چاہیئے کہ اللہ کی طرف سے پڑے ہوئے پردے میں چھپا رہے لیکن اگر

اس نے ہمارے سامنے اپنا سینہ کھول دیا یعنی راز فاش کر دیا تو ہم اس پر کتاب اللہ کا نفاذ کریں گے" یعنی حد جاری کریں گے۔

جب ماعز سے یہ فعلِ بد سرزد ہو گیا تو ہزال نامی شخص نے انہیں اپنے گناہ کا اعتراف کر لینے کا مشورہ دیا تھا اس موقعہ پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہزال سے فرمایا تھا: "اگر تم اس پر اپنے کپڑے کا پردہ ڈال دیتے تو تمہارے لیے یہ بہتر ہوتا"

جس شخص نے آپ سے یہ پوچھا تھا کہ "میں کہاں ہوں گا" اسے بھی اس سوال کے پوچھنے کی کوئی ضرورت نہیں تھی۔ دنیا میں اس پر پردہ پڑا ہوا تھا۔ اس نے یہ سوال پوچھ کر گویا اپنی پردہ دری کر لی جبکہ پردہ پڑا رہنا اس کے لیے بہتر تھا۔ اسی طرح آیات یعنی نشانیوں کے متعلق سوال بھی غیر ضروری تھا جبکہ انبیائے معجزات کا ظہور ہو چکا تھا۔

اس لیے اس قسم کے سوال سے روک دیا گیا اور کسی کے لیے بھی اس کی گنجائش باقی نہیں رکھی گئی اس لیے کہ انبیاء کے معجزات کا منکرین نبوت کی خواہشات و مطالبات کے تابع ہوتا کسی طرح بھی درست نہیں ہوتا۔ اس لیئے اس طرح کے سوالات ناپسندیدہ اور قبیح قرار دیئے گئے جس شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ پوچھا تھا کہ آیا ہر سال حج فرض ہے اسے چاہیئے تھا کہ آیتِ حج سن کر اس کے حکم کے موجب یعنی صرف ایک حج کے ایجاب پر اکتفا کر لیتا۔

اس بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا (انها حجة واحدة ولو قلت نعم لوجبت ، صرف ایک حج فرض ہے اگر میں تمہارے سوال پر ہاں کہہ دیتا تو ہر سال فرض ہو جاتا) آپ نے یہ بتا دیا کہ اگر آپ سائل کے سوال کا اثبات میں جواب دیتے تو آپ کے قول کی بنا پر، نہ کہ آیت کی بنا پر، ہر سال حج فرض ہو جاتا۔ اس لیے سائل کو یہ سوال نہیں کرنا چاہیئے تھا جبکہ آیت کے حکم کی بنا پر اس کے لیے اس سوال سے احتراز ممکن تھا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت کے شانِ نزول کے سلسلے میں یہ توجیہ سب سے زیادہ دور از کار ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بحیرہ، سائبہ اور وصیلہ کے متعلق پوچھا گیا تھا اور اس کی بنا پر آیت کا نزول ہوا تھا۔ اس لیے کہ سوال کے ذریعے یا تو بحیرہ کے معنی پوچھے گئے ہوں گے کہ وہ کیا ہے یا اس کے جواز کے متعلق سوال کیا گیا ہوگا۔

جبکہ بحیرہ اور اس کے ساتھ مذکورہ دیگر اسماء ایسی چیزوں کے نام تھے جو زمانہ جاہلیت میں لوگوں کے علم میں تھیں۔ اس لیے انہیں ان کے متعلق سوال کرنے کی کوئی ضرورت نہیں تھی۔ اسی طرح یہ بھی درست

نہیں کہ سوال ان جانوروں کی اباحت اور جواز کے متعلق کیا گیا تھا۔ اس لیے کہ یہ کافرانہ طریقہ تھا جس کے تحت مشرکین اپنے بتوں کا تقرب، اور ان کی خوشنودی حاصل کرتے تھے۔ اس لیے جن لوگوں کا عقیدہ اسلام کا عقیدہ تھا وہ اس طریقے کے بطلان کا بخوبی علم رکھتے تھے۔

اس آیت سے ان لوگوں نے استدلال کیا ہے جو پیش آمدہ امور کے احکام کے متعلق سوال کی ممانعت کے قائل ہیں انہوں نے اس حدیث سے بھی استدلال کیا ہے جو زہری نے عامر بن سعد سے اور انہوں نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (ان اعظم المسلمین فی المسلمین جرما من سأل عن شیٔ لم یکن حراما فحرم من اجل مسئلتہ، مسلمانوں کے حق میں سب سے بڑا مجرم وہ ہے جس نے کسی ایسی چیز کے بارے میں پوچھا جو حرام نہیں تھی لیکن صرف اس کے سوال کی وجہ سے وہ چیز حرام ہو گئی)۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت میں پیش آمدہ امور کے احکام کے متعلق سوال کی ممانعت پر کوئی دلالت نہیں ہے۔ اس لیے کہ آیت میں صرف ایسی چیزوں کے بارے میں سوال سے نہی مقصود ہے جنہیں اللہ تعالیٰ نے بندوں کی نظروں سے پوشیدہ رکھا ہے اور ان کا علم صرف اپنی ذات تک محدود کر دیا ہے۔

درحقیقت بندوں کو ایسے امور کے علم کی ضرورت ہی ہے بلکہ اگر یہ امور ان پر ظاہر کر دیئے جائیں تو اس سے انہیں نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہوتا ہے۔ مثلاً انساب کے حقائق کا علم، اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا (الولد للفراش، بچہ اس کا ہے جسے عورت کے ساتھ ہمبستری کرنے کا حق حاصل ہے)۔ جب عبداللہ بن حذافہ نے یہ حقیقت دریافت کی کہ ان کی تخلیق کس شخص کے نطفے سے ہوئی ہے اور اس فیصلے کو نظر انداز کر دیا جو اللہ تعالیٰ نے نسب کے سلسلے میں ہمبستری کے حق کی نسبت سے دیا تھا تو اللہ تعالیٰ نے انہیں اس قسم کے سوال سے روک دیا۔

اسی طرح اس شخص کی بات تھی جس نے پوچھا تھا کہ میں کہاں ہوں گا۔ اسے اپنے اس عیب کو کھولنے کی ضرورت نہیں تھی کہ وہ اہل نار میں سے ہے۔ یا انبیاء کی نشانیوں کے بارے میں سوال۔ آیت کے مضمون میں اس پر دلالت موجود ہے کہ ممانعت کا تعلق اس قسم کے سوالات سے ہے جو ابھی ہم نے بیان کر دیئے۔

قول باری ہے (قَدْ سَأَلَهَا قَوْمٌ مِّن قَبْلِكُمْ ثُمَّ أَصْبَحُوا بِهَا كَافِرِينَ، تم سے پہلے ایک گروہ نے اسی قسم کے سوالات کیے تھے پھر وہ لوگ ان ہی باتوں کی وجہ سے کفر میں مبتلا ہو گئے) یعنی ان لوگوں نے انبیاء سے نشانیاں طلب کی تھیں۔ اللہ تعالیٰ نے انہیں یہ نشانیاں دکھلا دیں، مقسم نے گذشتہ

آیت کی جو تفسیر کی تھی۔ اس آیت سے اس کی تصدیق ہوتی ہے۔ غیر منصوص احکام کے متعلق سوال کرنے کا جہاں تک تعلق ہے وہ آیت میں وارد ممانعت کے اندر داخل نہیں ہے۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ناجیہ بن جندبؓ کو قربانی کے اونٹ دے کر مکہ مکرمہ میں ذبح کرنے کے لیے جب روانہ کیا تو انہوں نے آپ سے پوچھا کہ ان میں سے اگر کوئی اونٹ مرنے لگے تو اس کا کیا کروں گا؟ آپ نے فرمایا: "اسے ذبح کردو، اس کے نعل کو اس کے خون سے رنگ دو اور اس کے پہلو پر بھی خون کی چھینٹیں مار دو اور پھر لوگوں کے لیے اسے چھوڑ جاؤ تم اور تمہارے رفقاء میں سے کوئی بھی اس کا گوشت نہ کھائے۔" حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے سوال پر ناپسندیدگی کا اظہار نہیں فرمایا۔

حضرت رافع بن خدیجؓ کی روایت میں ہے کہ صحابہ کرام نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے استفسار کیا کہ ہم کل صبح دشمن کا سامنا کرنے والے ہیں، اور ہمارے پاس چھرے نہیں ہیں۔ آپ نے اس استفسار کو ناپسند نہیں کیا۔ حضرت یعلی بن امیہؓ کی روایت میں ہے کہ ایک شخص نے سوال کیا کہ عمرہ میں وہ کون کون سے افعال سرانجام دے، آپ نے اس کے اس سوال پر اپنی ناپسندیدگی کا اظہار نہیں فرمایا۔

بہت سی روایات موجود ہیں جو شریعت کے مسائل کے ان احکام کے متعلق لوگوں کے سوالات پر مشتمل ہیں جو منصوص نہیں تھے، کسی کو بھی اس قسم کے سوال سے روکا نہیں گیا تھا۔ شہر بن حوشب نے عبدالرحمٰن بن غنم سے اور انہوں نے حضرت معاذ بن جبلؓ سے روایت کی ہے وہ فرماتے ہیں: "میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ میں آپ سے ایک بات پوچھنا چاہتا ہوں لیکن آیت لَا تَسْئَلُوْا عَنْ اَشْیَاءَ میرے لیے رکاوٹ بن جاتی ہے۔"

یہ سن کر آپ نے پوچھا وہ کون سی بات ہے۔ میں نے عرض کیا "وہ عمل بتا دیجیے جو مجھے جنت میں لے جائے۔" اس پر آپ نے فرمایا: "تم نے بہت بڑی بات پوچھی ہے لیکن یہ آسان بھی ہے، اس بات کی گواہی دینا کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور میں اللہ کا رسول ہوں، نماز قائم کرنا، زکوٰۃ ادا کرنا، رمضان کے روزے رکھنا اور بیت اللہ کا حج کرنا۔" آپ نے حضرت معاذؓ کو سوال کرنے سے نہیں روکا اور نہ ہی ان کے سوال پر اپنی ناپسندیدگی کا اظہار فرمایا۔

محمد بن سیرین نے احنف سے اور انہوں نے حضرت عمرؓ سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ "سردار بننے سے پہلے سمجھ پیدا کردو۔" حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرام مسجد نبوی میں اکٹھے ہو کر نئے پیدا شدہ مسائل کے احکام کے سلسلے میں ایک دوسرے کے ساتھ تبادلہ خیالات کرتے۔

تابعین کرام بھی اسی نہج پر چلتے رہے اور ان کے بعد ہمارے زمانے تک فقہاء کا بھی یہی طریقہ

رہا۔ اس طریقِ کار کا صرف ان لوگوں نے انکار کیا ہے جو علم سے بابلد اور سمجھ بوجھ سے عاری تھے، انہوں نے روایات و آثار کا بوجھ تو اٹھا رکھا تھا لیکن ان کے معانی اور احکام سے نابلد تھے اس لیے وہ ان پر گفتگو کرنے اور ان سے احکام استنباط کرنے سے عاجز رہے۔

جبکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (رب حامل فقہ غیر فقیہ ورب حامل فقہ الی من ھو افقہ منہ، بعض دفعہ شرعی حکم کا حامل خود سمجھدار نہیں ہوتا اور بعض دفعہ شرعی حکم کا حامل اس حکم کو ایسے شخص تک پہنچا دیتا ہے جو اس سے زیادہ سمجھ دار ہوتا ہے)۔

اس بنا پر اس منکر گروہ کی مثال وہ ہے جس کا ذکر اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں کیا ہے (مَثَلُ الَّذِيْنَ حُمِّلُوا التَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوْهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ اَسْفَارًا، جن لوگوں کو تورات پر عمل کا حکم دیا گیا تھا پھر انہوں نے اس پر عمل نہیں کیا ان کی مثال اس گدھے جیسی ہے جس پر کتابیں لادی گئی ہوں)۔

قولِ باری (اِنْ تُبْدَ لَكُمْ) کے معنی ہیں "اگر تم پر ظاہر کر دی جائیں" یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ اس سے مراد ایسے لوگ ہیں جنہوں نے عبداللہ بن حذافہ جیسا سوال پوچھا تھا یا ان کے سوال کی نوعیت اس طرح تھی جیسی اس شخص کی جس نے یہ پوچھا تھا کہ میں کہاں ہوں گا۔

اس لیے کہ نئے پیدا شدہ مسائل کے احکام کو ظاہر کر دینا سائلین کو کبھی برا نہیں لگتا کیونکہ ان کے سوال کا مقصد ہی یہی ہوتا ہے کہ ان امور کے متعلق انہیں اللہ تعالیٰ کے احکام کا علم ہو جائے۔

قولِ باری ہے (وَاِنْ تَسْئَلُوْا عَنْهَا حِيْنَ يُنَزَّلُ الْقُرْاٰنُ تُبْدَ لَكُمْ، لیکن تم اگر انہیں ایسے وقت پوچھو گے جب کہ قرآن نازل ہو رہا ہو تو وہ تم پر کھول دی جائیں گی) یعنی فرشتہ کے نزول اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو قرآن کی آیات سنانے کی حالت میں یعنی زمانۂ نزولِ قرآن میں اگر تم ایسے سوالات پوچھو گے تو اللہ تعالیٰ انہیں تم پر ظاہر کر دے گا۔ پھر اس سے تمہیں نقصان پہنچے گا اور تمہیں یہ برا لگے گا۔

قولِ باری ہے (عَفَا اللّٰهُ عَنْهَا، اب تک جو کچھ تم نے کیا اسے اللہ نے معاف کر دیا) یعنی اس قسم کے سوالات، اللہ تعالیٰ نے ان کو کرید نے اور ان کے حقائق معلوم کرنے کے سلسلے میں تم سے کوئی باز پرس نہیں کی۔ اس مقام پر عفو کے معنی ان چیزوں کے متعلق ترکِ سوالات کی اباحت میں گنجائش اور آسانی مہیا کرنے کے ہیں۔

جس طرح یہ قولِ باری ہے (فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ، اللہ نے تمہاری توبہ قبول کی اور تمہیں معاف کر دیا) اس کے معنی یہ ہیں "اللہ نے تمہارے لیے آسانی پیدا فرما دی" حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے: "حلال وہ اشیاء ہیں جنہیں اللہ نے حلال قرار دیا ہے اور حرام وہ چیزیں ہیں جنہیں اللہ نے حرام

قرار دیا ہے۔ جن چیزوں کے متعلق خاموشی اختیار کی گئی ہے۔ ان میں عفو یعنی آسانی اور وسعت رکھی گئی ہے۔ اس کی مثال حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے (عفوت لکم عن صدقۃ الخیل والرقیق، میں نے گھوڑوں اور لونڈی غلاموں کی زکوٰۃ کے سلسلے میں تمہارے ساتھ درگذری سے کام لیا ہے)۔

قولِ باری ہے (قَدْ سَاَلَهَا قَوْمٌ مِّنْ قَبْلِكُمْ ثُمَّ اَصْبَحُوْا بِهَا كٰفِرِيْنَ، تم سے پہلے ایک گروہ نے اس قسم کے سوالات کیے تھے پھر وہ لوگ ان ہی باتوں کی وجہ سے کفر میں مبتلا ہو گئے) حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ اس سے مراد حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی قوم ہے، انہوں نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے مائدہ یعنی کھانوں سے بھرے ہوئے دسترخوان کا معجزہ طلب کیا تھا پھر اس کے ظہور کے بعد اس کا انکار کر بیٹھے تھے۔

دوسرے حضرات کا قول ہے کہ اس سے حضرت صالح علیہ السلام کی قوم مراد ہے۔ انہوں نے اونٹنی کا معجزہ طلب کیا تھا پھر جب اونٹنی ظاہر ہو گئی تو اسے ہلاک کر دیا اور اس معجزے کا انکار کر بیٹھے۔ سدّی کا قول ہے کہ یہ بات اس وقت پیش آئی جب لوگوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ عرض کیا تھا کہ کوہِ صفا سونا بنا دیا جائے۔ ایک قول کے مطابق اس سے مراد وہ لوگ ہیں جنہوں نے اپنے نبی سے ان جیسی چیزوں کے متعلق سوال کیا تھا جن کے بارے میں عبداللہ بن حذافہ اور اس دوسرے شخص کے سوالات تھے جس نے یہ پوچھا تھا کہ میں کہاں ہوں گا۔ ان لوگوں کو جب ان کے نبی نے وہ باتیں بتلا دیں تو انہیں بہت بُرا لگا اور وہ لوگ اس نبی کی تکذیب پر اتر آئے اور انہیں نبی ماننے سے انکار کر دیا۔

قولِ باری ہے (مَا جَعَلَ اللّٰهُ مِنْ بَحِيْرَةٍ وَّلَا سَآئِبَةٍ وَّلَا وَصِيْلَةٍ وَّلَا حَامٍ، اللہ تعالیٰ نے نہ کوئی بحیرہ مقرر کیا ہے نہ سائبہ نہ وصیلہ اور نہ حام) زہری کا قول ہے کہ بحیرہ اس اونٹنی کو کہتے تھے جس کا دودھ خداؤں کے نام کر دیا جاتا تھا۔ سائبہ اس اونٹنی یا اونٹ کو کہتے تھے جسے خداؤں کے نام پر آزاد چھوڑ دیا جاتا تھا۔

وصیلہ اس اونٹنی کا نام تھا جو پہلی دفعہ مادہ بچہ جنتی پھر دوسری دوسری بار بھی مادہ بچہ جنتی، ایسی اونٹنی کا نام وصیلہ رکھتے اور کہتے کہ اس نے پے درپے دو دفعہ مادہ بچہ جنا ہے جن کے درمیان کوئی نر بچہ نہیں جنا گیا پھر وہ اسے اپنے خداؤں کے نام ذبح کر دیتے۔

حامی اس نر اونٹ کو کہتے تھے جو ایک خاص عدد تک مادہ سے جفتی ہوتا جب وہ اتنی تعداد پوری کر لیتا تو کہا جاتا کہ اس نے اپنی پشت کو اب محفوظ کر لیا ہے پھر اسے چھوڑ دیا جاتا اور اسے حامی کے نام سے پکارا جاتا۔ اہلِ لغت کا قول ہے کہ بحیرہ اس اونٹنی کو کہتے ہیں جس کے کان پھاڑ دیئے جاتے۔ محاورہ

ہے "بحرت اذن الناقۃ، ابحرھا بحراً" میں نے اونٹنی کے کان پھاڑ دیئے" ایسی اونٹنی مبحورہ ہوتی۔
بحیرہ اس وقت کہلاتی جب اس کے کان ذرا کشادہ کر کے پھاڑ دیئے جاتے۔ اسی سے بحر کا اسم نکلا ہے، اسے اس کی وسعت اور کشادگی کی بنا پر بحر یعنی سمندر کہتے ہیں۔ اہلِ لغت کا قول ہے کہ زمانۂ جاہلیت میں لوگ بحیرہ کی تحریم و تعظیم کے قائل تھے۔

بحیرہ پانچ دفعہ بچے جنتی اور آخری دفعہ پیدا ہونے والا بچہ نر ہوتا تو اس اونٹنی کے کان پھاڑ کر اسے چھوڑ دیتے۔ پھر اس پر سواری کرنے اور اسے ذبح کرنے سے باز رہتے۔ اسے کسی چراگاہ میں چرنے سے اور کسی گھاٹ میں پانی پینے سے روکا نہیں جاتا۔ اگر کوئی لاچار و درماندہ انسان بھی اسے دیکھ لیتا تو اس پر سواری نہ کرتا۔

اہل لغت کے قول کے مطابق سائبہ اس اونٹنی کا نام ہے جسے آزاد چھوڑ دیا جاتا۔ زمانۂ جاہلیت میں یہ دستور تھا کہ جب کوئی شخص سفر سے واپس یا بیماری سے صحت یابی کی نذر مان لیتا یا اس قسم کی کوئی اور نذر اپنے اوپر لازم کر لیتا تو کہہ دیتا کہ میری اونٹنی سائبہ ہے پھر یہ اونٹنی بحیرہ کی طرح ہو جاتی یہ آزادانہ طور پر پھرتی رہتی، اس کی سواری، اس کا دودھ وغیرہ ممنوع ہوتا۔

اسی طرح اگر کوئی شخص غلام آزاد کرنے وقت کہہ دیتا کہ یہ سائبہ ہے تو پھر آقا اور آزاد کردہ غلام کے درمیان نہ ولاء ہوتی نہ ایک دوسرے کی وراثت حاصل کر سکتے اور نہ ہی ایک دوسرے کے جرم کا تاوان بھرتے۔

وصیلہ کے متعلق بعض اہلِ لغت کا قول ہے کہ یہ بکری یا بھیڑ کے مادہ بچے کا نام ہے۔ جو نر بچے کے ساتھ پیدا ہوتی اس وقت لوگ کہتے کہ یہ مادہ اپنے نر بھائی کے ساتھ آئی ہے پھر وہ اس نر کو ذبح نہ کرتے۔ ایک قول یہ ہے کہ بکری جب مادہ بچہ دیتی تو اسے رکھ لیتے اور جب نر بچہ دیتی تو اسے خداؤں کے نام پر ذبح کر دیتے۔

اہلِ لغت کا قول ہے کہ حامی اس اونٹ کو کہتے ہیں جس کے نطفے سے دس بچے پیدا ہو چکے ہوں۔ اس وقت لوگ یہ کہتے کہ اس اونٹ نے اب اپنی پشت محفوظ کر لی ہے۔ پھر اس کی سواری نہ کی جاتی نہ ہی اسے گھاٹ میں پانی پینے اور کسی چراگاہ میں چرنے سے روکا جاتا۔

اللہ تعالیٰ نے بحیرہ اور سائبہ وغیرہ کے متعلق اہلِ جاہلیت کے من گھڑت عقائد کی خبر دی ہے یہ آیت کسی غلام کو سائبہ کے طور پر آزاد کر دینے کے بطلان پر دلالت کرتی ہے۔ اس سے ان لوگوں کا قول بھی باطل ہو جاتا ہے کہ جو یہ کہتے ہیں کہ جس شخص نے اپنا غلام بطور سائبہ آزاد کر دیا تو اسے

اس کی ولاء حاصل نہیں ہوگی بلکہ اس کی ولاء مسلمانوں کو حاصل ہوگی۔ یہ بات اس لیے غلط ہے کہ اہلِ جاہلیت یہی عقیدہ رکھتے تھے جسے اللہ تعالیٰ نے باطل قرار دیا اور ارشاد ہوا (وَلَا سَائِبَۃٍ) پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (الولاء لمن اعتق ولاء، ولاء اسے حاصل ہوگی جس نے آزادی دی ہو) اس کی مزید تاکید کرتا ہے۔

امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا بیان

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی فرضیت کی اپنی کتاب میں کئی مواقع پر تاکید فرمائی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے روایات متواترہ میں اسے بیان فرمایا ہے۔ سلف اور فقہاء امصار کا اس کے وجوب پر اجماع ہے۔ اگرچہ بعض دفعہ ایسے حالات پیش آجائیں جن میں جان بچانے کی خاطر خاموشی کی گنجائش بھی نکل آتی ہے۔

اس سلسلے میں اللہ تعالیٰ نے لقمان علیہ السلام کی بات نقل کرتے ہوئے فرمایا (یَا بُنَیَّ اَقِمِ الصَّلٰوۃَ وَاْمُرْ بِالْمَعْرُوْفِ وَانْہَ عَنِ الْمُنْکَرِ وَاصْبِرْ عَلٰی مَا اَصَابَکَ، اے میرے بیٹے! نماز قائم کرو، نیکی کا حکم دو اور برائی سے روکو اور جو تکلیف تمہیں پہنچے اس پر صبر کرو)۔

یعنی ——— واللہ اعلم ——— امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے سلسلے میں جو تکالیف تمہیں پیش آئیں انہیں برداشت کرلو۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے ایک بندے کی یہ بات ہم سے اس لیے نقل کی ہے کہ ہم بھی اس کی پیروی کریں اور اس طریق کار کو اپنا لیں۔ اللہ تعالیٰ نے سلف صالحین یعنی صحابہ کرام کی مدح سرائی کرتے ہوئے فرمایا۔

(اَلتَّائِبُوْنَ الْعَابِدُوْنَ، یہ توبہ کرنے والے ہیں، عبادت گذار ہیں) تا قول باری (اَلْاٰمِرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَالنَّاھُوْنَ عَنِ الْمُنْکَرِ وَالْحَافِظُوْنَ لِحُدُوْدِ اللّٰہِ، نیکی کا حکم دینے والے، برائی سے روکنے والے اور اللہ کی حدود کی حفاظت کرنے والے ہیں)۔

نیز قول باری ہے (کَانُوْا لَا یَتَنَاھَوْنَ عَنْ مُّنْکَرٍ فَعَلُوْہُ لَبِئْسَ مَا کَانُوْا یَفْعَلُوْنَ، جس برائی کا یہ ارتکاب کرتے اس سے ایک دوسرے کو منع نہ کرتے۔ بہت ہی بری تھی وہ بات جو یہ کرتے تھے)

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انہیں ابوداؤد نے، انہیں محمد بن علاء اور ہناد بن السری نے، انہیں ابومعاویہ نے اعمش سے، انہوں نے اسماعیل بن رجاء سے، انہوں نے اپنے والد سے،

انہوں نے ابوسعید اور قیس بن مسلم سے، انہوں نے طارق بن شہاب سے، انہوں نے حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے، انہوں نے فرمایا کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا تھا کہ

(من رأى منکم منکراً فاستطاع ان یغیرہ بیدہ فلیغیرہ بیدہ فان لم یستطع فبلسانہ فان لم یستطع فبقلبہ وذالک اضعف الایمان، تم میں سے کوئی جب کوئی برائی دیکھے اور اسے اپنے ہاتھ یعنی قوت سے دور کر سکتا ہو تو اسے ہاتھ سے دور کر دے، اگر اسے اس کی طاقت نہ ہو تو اپنی زبان سے اسے دور کر دے۔ اگر اس کی بھی طاقت نہ رکھتا ہو تو اپنے دل سے دور کر دے اور یہ ایمان کا کمزور ترین درجہ ہے)۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انہیں ابوداؤد نے، انہیں مسدد نے، انہیں ابوالاحوص نے انہیں ابواسحٰق نے ابن جریر سے، انہوں نے حضرت جریر سے، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا کہ

(ما من رجل یکون فی قوم یعمل فیھم بالمعاصی یقدرون علی ان یغیروا علیہ فلا یغیروا الا اصابھم اللہ بعذاب من قبل ان یموتوا، جو شخص بھی کسی قوم کے اندر رہ کر معاصی کا ارتکاب کرتا ہو اور وہ قوم اسے ان معاصی سے روک دینے کی قدرت رکھتے ہوں اور پھر بھی نہ روکیں تو اللہ تعالیٰ انہیں ان کی موت سے پہلے عذاب میں مبتلا کر دے گا)۔

اللہ تعالیٰ نے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی فرضیت کو اپنی کتاب میں اور اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان سے محکم اور پختہ کر دیا۔ بعض ناسمجھ لوگوں کا یہ خیال ہے کہ یہ حکم منسوخ ہو چکا ہے یا کم از کم اسکا حکم خاص حالات تک محدود ہے، اس سلسلے میں انہوں نے قول باری (یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا عَلَیْکُمْ اَنْفُسَکُمْ لَا یَضُرُّکُمْ مَّنْ ضَلَّ اِذَا اھْتَدَیْتُمْ، اے ایمان لانے والو! اپنی جانوں کی فکر کرو، جو شخص گمراہ ہو جائے اس کا تمھیں کوئی نقصان نہیں پہنچے گا جبکہ تم خود ہدایت پر ہو گے) سے استدلال کیا ہے۔

اس آیت کی وہ تاویل نہیں ہے جو ان لوگوں نے اختیار کی ہے، اگر آیت کو قرینے سے الگ رکھا جائے وہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا (عَلَیْکُمْ اَنْفُسَکُمْ یعنی اپنی جانوں کی حفاظت کرو۔ جب تم ہدایت پر ہو گے تو گمراہ ہونے والا شخص تمھیں کوئی ضرر نہیں پہنچا سکے گا۔ ہدایت پر ہونے کا مفہوم یہ ہے کہ ہم اپنی ذات کے لحاظ سے اللہ کے حکموں کی پیروی کریں۔ اس لیے آیت میں امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی فرضیت کے سقوط پر کوئی دلالت نہیں ہے۔

تاہم اس آیت کی تاویل میں مختلف روایات منقول ہیں جن میں اگرچہ ظاہراً اختلاف ہے لیکن

معنی اور مفہوم کے لحاظ سے ان میں یکسانیت ہے۔ ایک روایت ہمیں جعفر بن محمد الواسطی نے بیان کی، انہیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انہیں ابو عبید نے، انہیں محمد بن یزید الواسطی نے اسماعیل بن ابی خالد سے، انہوں نے قیس بن ابی حازم سے، انہوں نے کہا کہ میں نے حضرت ابوبکرؓ کو منبر پر یہ فرماتے ہوئے سنا تھا کہ "لوگو! میں دیکھ رہا ہوں کہ تم اس آیت کا غلط مفہوم لیتے ہو، میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے، آپ نے فرمایا تھا۔

(ان الناس اذا عمل فیھم بالمعاصی ولم یغیروا اوشك ان یعمھم اللہ بعقابہ،

لوگوں کے اندر جب معاصی کا ارتکاب ہونے لگے اور وہ انہیں بدل نہ ڈالیں تو قریب ہے کہ اللہ انہیں ایسی سزا دے جس کی لپیٹ میں تمام لوگ آجائیں)"۔

حضرت ابوبکرؓ نے یہ بتایا کہ اس آیت میں امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کو ترک کر دینے کی کوئی رخصت موجود نہیں ہے۔ نیز یہ کہ جو شخص امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے فریضہ کو ادا کرتے ہوئے ہدایت کی راہ پر ہو اسے کسی اور کی گمراہی کوئی نقصان نہیں پہنچا سکتی۔

ہمیں جعفر بن محمد نے روایت بیان کی، انہیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انہیں ابو عبید نے انہیں ہشیم نے ابو البشر سے، انہوں نے سعید بن جبیر سے اس آیت کے بارے میں ان کا یہ قول نقل کیا کہ (مَنْ ضَلَّ) سے مراد اہل کتاب ہیں۔

ابو عبید نے کہا کہ ہمیں حجاج نے ابن جریج سے اور انہوں نے مجاہد سے اس آیت کے بارے میں بیان کیا کہ یہاں یہود و نصاریٰ اور ان کے سوا دوسرے گمراہ لوگ مراد ہیں۔ گویا سعید بن جبیر اور مجاہد نے یہ مسلک اختیار کیا کہ یہود و نصاریٰ سے جزیہ لے کر ان کے کفر پر انہیں برقرار رکھا گیا ہے اس لیے ان کا کفر ہمیں کوئی نقصان نہیں پہنچا سکتا کیونکہ تو دہم نے ان سے یہ عہد کیا ہے کہ ہم ان کے معتقدات سے تعرض نہیں کریں گے۔ اب ہمارے لیے انہیں اسلام لانے پر مجبور کرنا درست نہیں ہوگا، اس لیے ہم اگر ان سے پہلو تہی کریں تو اس سے ہمیں کوئی نقصان نہیں ہوگا۔ لیکن معاصی، ظلم و جور اور فسق و فجور کے لیے انہیں کھلی چھٹی دے دینا تو اس کا کوئی جواز نہیں ہے۔ بلکہ تمام مسلمانوں پر انہیں دور کرنا اور اور مٹانا اور ان کا ارتکاب کرنے والوں پر اس طریقے سے نکیر کرنا فرض ہے جس کا ذکر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت میں کیا ہے ہم اس حدیث کا ذکر پہلے کر آئے ہیں۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انہیں ابوداؤد نے، انہیں ابو الربیع سلیمان بن داؤد العتکی نے انہیں ابن المبارک نے عتبہ بن حکیم سے، انہیں عمرو بن جاریہ اللخمی نے، انہیں ابو امیہ شعبانی نے، وہ کہتے

ہیں کہ میں نے حضرت ابو ثعلبہ الخشنی سے اس آیت کے متعلق ان کی رائے پوچھی، انہوں نے جواب یوں فرمایا۔

"تم نے یہ بات ایک ایسے شخص سے پوچھی ہے جسے اس آیت کے مفہوم و معنی کی پوری خبر ہے۔ یعنی میں اس کے مفہوم سے بخوبی واقف ہوں، میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس آیت کے بارے میں پوچھا تھا تو آپ نے فرمایا تھا۔

(بل ائتمروا بالمعروف وتناھوا عن المنكر حتى اذا رأيت شحا مطاعا وھوى متبعا ودنيا مؤثرة واعجاب كل ذى رأى برأيه فعليك نفسك ودع عنك العوام فان من ورائكم ايام الصبر، الصبر فيه كقبض على الجمر للعامل فيها مثل اجر خمسين رجلا يعملون مثل عمله۔

بلکہ تم آپس میں ایک دوسرے کو نیکی کا حکم دیتے رہو اور ایک دوسرے کو برائیوں کا حکم دیتے رہو یہاں تک کہ جب دیکھو کہ بخل کی ہمنوائی کی جاتی ہے، خواہشات کی پیروی ہوتی ہے، دنیا کو ترجیح دی جاتی ہے، نیز ہر شخص کو اپنی رائے اور اپنا رد یہ پسند ہے تو پھر اس وقت اپنی جان کی فکر کرو اور اپنے آپ کو سنبھالا دو، عوام کی فکر چھوڑ دو، اس لیے کہ تم لوگوں پر صبر والے دن آنے والے ہیں۔ لیکن ان ایام میں صبر کرنا اور اپنے آپ کو قابو میں رکھنا اتنا ہی مشکل ہوگا جتنا انگاروں کو ہاتھ سے پکڑ لینا مشکل ہے۔ ان دنوں میں شریعت پر عامل انسان کو پچاس آدمیوں کے برابر اجر ملے گا جو اس کی طرح عمل کرتے ہوں گے"۔

حضرت ابو ثعلبہؓ نے مزید فرمایا: "ایک دوسرے صاحب نے مزید سوال کیا کہ اللہ کے رسول! جن پچاس آدمیوں کا اجر اس شخص کو ملے گا وہ ان میں سے ہوں گے؟" آپ نے فرمایا: "نہیں تم میں سے پچاس آدمیوں کے اجر کے برابر اسے اجر ملے گا"

اس حدیث میں امر بالمعروف کی فرضیت کے سقوط پر کوئی دلالت نہیں ہے جبکہ حالات ایسے ہوں جن کا حدیث میں ذکر ہے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ان حالات کی نشاندہی کرنا اس پر دلالت کرتا ہے کہ معاشرہ میں فساد پھیل جانے اور عوام الناس پر اس کے غلبہ کی وجہ سے ہاتھ اور زبان سے برائی کو دور کرنا مشکل ہو جائے گا۔

ایسے حالات میں نہی عن المنکر کی فرضیت اس صورت میں یہ ہوگی کہ دل سے اسے برا سمجھے جس طرح آپ کا ارشاد ہے۔ (فليغيره بيده فان لم يستطع فبلسانه فان لم يستطع فبقلبه)

جب حالات میں بگاڑ اس درجے تک پہنچ جائے جس کی طرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اشارہ فرمایا ہے تو پھر امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی فرضیت کا تعلق دل کے ساتھ ہوگا۔

یعنی ایک برائی کو دل سے برا سمجھا جائے جب جان کا خطرہ ہو اور اس برائی کو بدل ڈالنا مشکل ہو۔ ایمان کو پوشیدہ رکھنا اور اس کا اظہار نہ کرنا ایسی صورت میں جائز ہوتا ہے جب جان کا خطرہ ہو۔ بشرطیکہ متعلقہ شخص کا دل ایمان پر پوری طرح مطمئن ہو۔

قول باری ہے (اِلَّا مَنْ اُکْرِہَ وَ قَلْبُہٗ مُطْمَئِنٌّ بِالْاِیْمَانِ، مگر وہ شخص جسے کفر پر مجبور کیا جائے جبکہ اس کا دل ایمان پر پوری طرح مطمئن ہو) امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا یہ مرتبہ اور مقام ہے۔ اس سلسلے میں ایک اور پہلو سے بھی روایت موجود ہے۔

ہمیں جعفر بن محمد نے روایت بیان کی، انہیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انہیں ابوعبید نے، انہیں ابومسہر نے عباد الخواص سے، انہیں یحییٰ بن ابی عمرو الشیبانی نے وہ کہتے ہیں: "حضرت ابوالدرداءؓ اور حضرت کعبؓ جابیہ میں بیٹھے ہوئے تھے۔ ایک شخص ان کے پاس آکر کہنے لگا کہ میں نے آج ایک ایسی بری بات دیکھی ہے کہ جو شخص اسے دیکھ لے اس پر اسے مٹانا فرض ہو جاتا ہے۔ یہ سن کر ساتھ بیٹھے ہوئے ایک شخص نے کہا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے (یَاۤ اَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا عَلَیْكُمْ اَنْفُسَكُمْ لَا یَضُرُّكُمْ مَّنْ ضَلَّ اِذَا اهْتَدَیْتُمْ)

حضرت کعبؓ یہ سن کر کہنے لگے: "اس شخص نے کوئی پتے کی بات نہیں کی" پھر سائل سے مخاطب ہو کر کہا: "اللہ تعالیٰ کی حرمتوں کا دفاع کرتے رہو جس طرح تم اپنے خاندان کا دفاع کرتے ہو، یہاں تک کہ اس آیت پر عمل کرنے کا وقت آجائے۔" یہ سن کر حضرت ابوالدرداءؓ کے کان کھڑے ہو گئے آپ نے پوچھا: "وہ وقت کب آئے گا؟" حضرت کعبؓ کہنے لگے: "جب دمشق کا کنیسہ مسمار کر دیا جائے گا اور اس کی جگہ مسجد تعمیر کر دی جائے گی تو پھر اس آیت پر عمل کا وقت آجائے گا"

حضرت کعبؓ نے مزید کہا: "جب تم ایسی عورتیں دیکھو جن کے بدن پر کپڑے ہوں گے لیکن اس کے باوجود وہ تن برہنہ ہوں گی تو پھر اس آیت پر عمل کا وقت آجائے گا۔" راوی کہتے ہیں کہ حضرت کعبؓ نے ایک تیسری بات کا بھی ذکر کیا تھا جسے میں یاد نہ رکھ سکا۔

ابومسہر کہتے ہیں کہ خلیفہ ولید بن عبدالملک کے عہد میں شام کا گرجا مسمار کر دیا گیا، ولید نے گرجے کی جگہ مسجد میں شامل کر دی اور اس کے ذریعے مسجد کشادہ ہو گئی تھی۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ روایت بھی پہلی حدیث کے مفہوم پر بایں معنی محمول ہے کہ جب ہاتھ اور زبان سے برائی کو دور کرنے میں جان

کا خطرہ ہو تو ایسی صورت میں برائی کو دل سے بُرا سمجھا جائے۔

حجاج ایک ظالم حکمران تھا۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ میں اپنی جان کی قسم کھا کر کہہ سکتا ہوں کہ عبدالملک، حجاج، ولید اور ان جیسے دوسرے حکمرانوں کے عہد میں ہاتھ اور زبان سے ان حکمرانوں کو ٹوکنے کی فرضیت ساقط ہو گئی تھی اس لیے کہ ان کے ظلم وستم کی بنا پر جان کے خوف سے یہ کام انتہائی مشکل ہو گیا تھا۔ جب حجاج کی وفات ہوئی تو بیان کیا جاتا ہے کہ حسن بصری نے یہ دعا کی: "اے اللہ! تو نے اسے اٹھا لیا ہے تو اب اس کے ظلم وستم کے طریقِ کار کو بھی ہم سے دور کر دے اس لیے کہ جب یہ ہم پر حاکم بن کر آیا تھا تو اس کی حالت یہ تھی کہ آنکھیں چندھائی ہوئی تھیں، آنکھوں میں بینائی برائے نام تھی جب ہاتھ آگے کرتا تو انگلیوں کے پورے انتہائی چھوٹے نظر آتے تھے، بخدا اللہ کے راستے میں کبھی کسی سواری کی لگام کو ان پوروں کا پسینہ نہیں لگا سر کے لمبے لمبے بالوں میں کنگھی کرتا تھا اور چلتے وقت لڑکھڑاتا تھا، منبر پر بیٹھ کر اُول فول بکتا تھا حتیٰ کہ نماز کا وقت نکل جاتا تھا، نہ اللہ سے ڈرتا تھا نہ مخلوق کی شرم کرتا تھا۔

اس کے اوپر اللہ کی ذات ہوتی اور اس کے نیچے ایک لاکھ یا اس سے زائد سپاہ ہوتی، اس سے کوئی یہ نہیں کہہ سکتا تھا کہ" اے شخص! نماز کا وقت جا رہا ہے"۔ حسن بصری نے مزید کہا: "افسوس! اسے ٹوکنے کی راہ میں تلوار اور کوڑا دونوں حائل ہو گئے تھے"۔

عبدالملک بن عمیر کہتے ہیں: "حجاج جمعہ کے دن خطبہ دینے کے لیے منبر پر بیٹھ گیا اس وقت عین دوپہر تھی، اپنے خطبے میں کبھی اہلِ شام کی تعریفیں کرنے لگتا اور کبھی اہلِ عراق کی مذمت شروع کر دیتا۔ اسی طرح وہ خطبہ دینے میں مصروف رہا حتیٰ کہ ہمیں مسجد کی بلندی پر سورج کی تھوڑی بہت سرخی نظر آنے لگی۔ اس نے مؤذن کو اذان دینے کا حکم دیا اور جمعہ کی نماز پڑھا دی، پھر دوبارہ اذان کہلوائی اور عصر کی نماز پڑھا دی پھر تیسری مرتبہ اذان کہلوا کر مغرب کی نماز پڑھا دی۔ اس دن اس نے تینوں نمازیں اکٹھی پڑھا دیں۔

سلف حضرات ایسے خراب حالات میں زبان یا ہاتھ سے اسے ٹوکنے پر صحیح معنوں میں معذرت کے قابل تھے۔ فقہاء تابعین اور ان کے ساتھ اس زمانے کے قراء نے ابن الاشعث کی سرکردگی میں حجاج کے خلاف اس کے کافرانہ رویے پر علم بغاوت بلند کر دیا تھا جس کے نتیجے میں بڑے خونریز معرکے ہوئے ان حضرات میں سے بے شمار لوگ شہید ہوئے۔

حجاج نے شامیوں کی مدد سے ان سب کو پیس کر رکھ دیا تھا حتیٰ کہ ایک شخص بھی ایسا نہیں بچا جو

اس کی ظالمانہ حرکتوں کے خلاف آواز اٹھا سکتا، بس دل سے ہی سب لوگ اسے برا سمجھتے رہے۔

مذکورہ آیہ کی مزید تشریحات۔

اس آیت کی تفسیر کے سلسلے میں حضرت ابن مسعودؓ سے بھی روایت منقول ہے۔ ہمیں جعفر بن محمد نے روایت سنائی، انہیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انہیں ابو عبید نے، انہیں حجاج نے ابو جعفر رازی سے انہوں نے ربیع بن انس سے، انہوں نے ابو العالیہ سے اور انہوں نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے کہ آپ کے سامنے اس آیت کا تذکرہ ہوا۔ آپ نے فرمایا: "ابھی اس کی تاویل کا وقت نہیں آیا، قرآن کا نزول تو ہو گیا اس کی بعض آیتوں کی تاویل اس وقت گذر گئی جبکہ یہ آیتیں ابھی نازل بھی نہیں ہوئی تھیں۔ (حضرت ابن مسعودؓ کا اشارہ ان آیات کی طرف تھا جن کا تعلق گذشتہ قوموں کے واقعات سے تھا)۔

بعض آیتیں ایسی تھیں جن کی تاویل یعنی مصداق کا ظہور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ہی ہو گیا تھا، بعض آیات کی تاویل کی ایک جھلک حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد ظہور میں آئی۔ بعض کی تاویل آج کے بعد وقوع پذیر ہو گی اور بعض کی قیامت کے وقت ہو گی جبکہ بعض کی تاویل حساب کے دن جنت اور دوزخ کی شکل میں ظاہر ہو گی۔

اس لیے جب تک تمھارے قلوب متحد ہیں اور تمھاری خواہشات ایک جیسی ہیں، تم میں گروہ بندی نہیں ہوئی اور تم نے ایک دوسرے کو اپنی طاقت کا مزہ نہیں چکھایا اس وقت تک ایک دوسرے کو نیکی کرنے کا حکم دیتے رہو اور برائی سے روکتے رہو۔

پھر جب تمھارے دلوں میں ایک دوسرے کی مخالفت گھر کر جائے، تمھارے خیالات بٹ جائیں، تم گروہوں میں تقسیم ہو جاؤ اور ایک دوسرے کو اپنی طاقت و قوت کا مزہ چکھانے لگو اور ہر شخص کو اپنی فکر دامن گیر ہو جائے تو پھر سمجھ لینا کہ اس آیت کی تاویل یعنی اس پر عمل کا وقت آ گیا"۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت ابن مسعودؓ کے اس قول کا کہ "ابھی اس کی تاویل نہیں آئی"۔ مفہوم یہ ہے کہ ان کے زمانے میں حکمرانوں کی نیکی، عوام الناس کی دینداری، نیکوں کی بدوں کے مقابلے میں اکثریت کی بنا پر لوگوں کے لیے بدی کو بدل ڈالنا اور مٹا دینا ممکن تھا اس لیے ہاتھ اور زبان کے ساتھ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر ترک کرنے پر کسی کی معذرت قابل قبول نہ تھی۔

پھر جب ایسا زمانہ آ جائے کہ لوگوں کو اپنے بچاؤ کی فکر دامن گیر ہو جائے، لوگوں میں نیکی کی باتوں کو قبول کرنے کا رجحان ختم ہو جائے، معاشرے میں فاسق و فاجر قسم کے لوگوں کا غلبہ ہو جائے تو ان حالات

میں سکوت اختیار کرنے کی گنجائش ہوگی البتہ بدی کو دل سے برا سمجھنا ضروری ہوگا۔ سکوت اختیار کرنے کی گنجائش اس وقت بھی ہوتی ہے جب منکر کے مرتکب کو اس بات کا علم ہو کہ وہ ممنوع فعل کا ارتکاب کر رہا ہے اسے ہاتھ سے روکنا ممکن نہ ہو اور غالب گمان یہ ہو کہ اگر اسے قتل بھی کر دیا جائے تو بھی وہ اس برائی سے باز نہ آئے، ایسے موقع پر سکوت کی گنجائش ہوتی ہے۔

آیت زیر بحث کی تاویل میں حضرت ابن مسعودؓ سے اسی قسم کی روایت منقول ہے۔ ہمیں جعفر بن محمد نے روایت بیان کی، انہیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انہیں ابوعبید نے، انہیں ہشیم نے، انہیں یونس نے حسن سے، انہوں نے حضرت ابن مسعودؓ سے آیت (عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ) کی تفسیر میں روایت بیان کی کہ

"لوگوں سے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے سلسلے میں اس وقت تک باتیں کرتے رہو جب تک تمھاری باتیں تسلیم کی جاتی رہیں۔ لیکن جب تمھاری باتیں رد کر دی جائیں تو بس اپنی فکر رکھو"

حضرت ابن مسعودؓ نے یہ بتایا کہ جب لوگ باتیں سننے کے لیے تیار نہ ہوں اور انہیں قبول کرنے سے انکار کر دیں تو پھر سکوت اختیار کرنے کی گنجائش ہے، یعنی سکوت کا راستہ اس وقت اختیار کرنا چاہیے جب منکر کو ہاتھ سے بدل ڈالنا ممکن نہ ہو۔ اس لیے کہ جب منکر کو مٹانا اور بدل ڈالنا ممکن ہو تو حضرت ابن مسعودؓ کے درج بالا قول سے یہ گمان کرنا درست نہیں ہوگا کہ اس وقت نہی عن المنکر سے پہلو تہی مباح اور جائز ہو جائے گی۔

ہمیں جعفر بن محمد نے روایت بیان کی، انہیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انہیں ابوعبید نے، انہیں اسماعیل بن جعفر نے عمرو بن ابی عمرو سے، انہوں نے عبداللہ بن عبدالرحمٰن الاشہلی نے حضرت حذیفہ بن الیمانؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

(والذی نفسی بیدہ لتأمرن بالمعروف ولتنھون عن المنکر اولیعمکم اللہ لعقاب من عندہ ثم لتدعنہ فلا یستجیب لکم، قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضۂ قدرت میں میری جان ہے تم نیکی کا حکم دیتے رہو اور بدی سے روکتے رہو ورنہ اللہ تعالیٰ اپنے پاس سے ایسا عذاب بھیج دے گا جس کی لپیٹ میں تم سب آجاؤ گے پھر تم دعائیں مانگو گے لیکن تمھاری دعائیں قبول نہیں کرے گا۔

ابوعبید کہتے ہیں کہ ہمیں حجاج نے حمزہ زیات سے روایت سنائی، انہوں نے ابوسفیان سے اور انہوں نے ابوالنضرہ سے کہ ایک شخص حضرت عمرؓ کے پاس آکر کہنے لگا کہ میں نیکیوں کے تمام اعمال کرتا ہوں

لیکن دو نیکیاں مجھ سے نہیں ہوتیں، میں امر بالمعروف نہیں کرتا اور نہ ہی کسی کو برائی سے روکتا ہوں۔ یہ سن کر حضرت عمرؓ نے فرمایا: "تم نے اسلام کے تیروں میں سے دو تیر بیکار کر دیئے اب اللہ چاہے تو تمھیں بخش بھی سکتا ہے اور چاہے تو تمھیں عذاب بھی دے سکتا ہے۔"

ابو عبید کہتے ہیں کہ ہمیں محمد بن یزید نے جویبر سے روایت سنائی اور انہوں نے ضحاک سے انہوں نے فرمایا: "امر بالمعروف اور نہی عن المنکر اللہ کے مقرر کردہ فرائض میں سے دو فرائض ہیں، اللہ نے ہم پر انہیں لکھ دیا ہے۔"

ابو عبید کہتے ہیں کہ مجھے راویوں نے سفیان بن عیینہ سے بتایا ہے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے ابن شبرمہ سے حضرت ابن عباسؓ کی یہ روایت بیان کی: "جو شخص دو آدمیوں کے مقابلہ کی تاب نہ لا کر بھاگ کھڑا ہو وہ حقیقت میں بھگوڑا شمار ہوتا ہے البتہ جو تین کے مقابلہ سے راہِ فرار اختیار کرتا ہے وہ بھگوڑا نہیں ہوتا۔

میں تو امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کو بھی اسی طرح خیال کرتا ہوں، کیا کوئی شخص اتنا بے بس اور عاجز ہوتا ہے کہ وہ دو آدمیوں کو بھی نیکی کا حکم نہ دے سکے اور برائی سے نہ روک سکے۔"

حضرت ابن عباس کا اشارہ اس آیت کی طرف تھا (فَاِنْ یَّکُنْ مِّنْکُمْ مِّائَۃٌ صَابِرَۃٌ یَّغْلِبُوْا مِائَتَیْنِ وَاِنْ یَّکُنْ مِّنْکُمْ اَلْفٌ یَّغْلِبُوْٓا اَلْفَیْنِ بِاِذْنِ اللّٰہِ وَاللّٰہُ مَعَ الصّٰبِرِیْنَ) اگر تم میں سے سو ثابت قدم ہوں تو وہ دو سو پر غالب آجائیں گے۔ اگر تم میں سے ہزار ہوں گے تو وہ اللہ کے حکم سے دو ہزار پر غالب آجائیں گے، اللہ تعالیٰ ثابت قدم رہنے والوں کے ساتھ ہے)۔

بدی کو مٹانے کے لزوم میں اگر اسی چیز کو بنیاد تسلیم کر لیا جائے تو ایسا کرنا جائز ہوگا۔ قولِ باری (عَلَیْکُمْ اَنْفُسَکُمْ) کی تفسیر میں مکحول کا قول ہے کہ: "جب نصیحت کرنے والا ڈر جائے اور نصیحت سننے والا انکار کر دے تو اس وقت بس تم اپنی فکر رکھو، اس وقت اگر تم ہدایت پر ہو گے تو کسی شخص کی گمراہی سے تمھیں کوئی نقصان نہیں پہنچے گا۔" واللہ الموفق۔

سفر کے اندر وصیت پر گواہی قائم کرنے کا بیان

قول باری ہے (یَاَیُّھَا الَّذِینَ اٰمَنُوا شَھَادَۃُ بَیْنِکُمْ ، اے ایمان لانے والو! تمہارے درمیان شہادت کا نصاب یہ ہے) اس آیت میں شہادت یعنی گواہی کے متعلق اختلافِ رائے ہے۔ کچھ لوگوں کا قول ہے کہ اس سے مراد سفر کے اندر وصیت پر گواہی قائم کرنا ہے۔ اس بنا پر انہوں نے سفر کے اندر مسلمان کی وصیت پر اہلِ ذمہ کی گواہی کو جائز قرار دیا ہے۔

شعبی نے ابو موسیٰؓ سے روایت کی ہے کہ ایک مسلمان دقوقا کے مقام پر وفات پا گیا، جب موت کا وقت آگیا تو اسے اپنی وصیت پر گواہ بنانے کے لیے کوئی مسلمان نہیں ملا۔ اس نے دو اہلِ کتاب کو گواہ بنا لیا۔

حضرت ابو موسیٰؓ نے ان دونوں سے عصر کے بعد حلفاً یہ بیان لیا کہ نہ انہوں نے کذب بیانی کی، نہ بددیانتی کی، نہ کوئی رد و بدل کیا، نہ کوئی بات چھپائی اور نہ ہی کوئی ہیرا پھیری کی، نیز یہ کہ یہ اس شخص کی وصیت ہے اور یہ اس کا ترکہ ہے جب ان دونوں نے حلفاً یہ بیان دے دیا تو حضرت ابو موسیٰؓ نے ان کی گواہی تسلیم کر لی اور فرمایا! "یہ ایسی بات ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں ایک دفعہ پیش آنے کے بعد ابھی تک پیش نہیں آئی تھی۔"

کچھ دوسرے حضرات کا قول ہے کہ (شَھَادَۃُ بَیْنِکُمْ) سے ان دونوں شخصوں کا حاضر ہونا مراد ہے جنہیں گواہی دینے کی وصیت کی گئی تھی۔ آپ کہتے ہیں "شھدتہ" اس کے معنی ہیں "میں اس کے پاس حاضر ہوا"۔ چند حضرات کا قول ہے کہ یہاں شہادت سے مراد یہ ہے کہ جب ورثاء کو ان دونوں گواہوں کے متعلق شبہ پیدا ہو جائے اس وقت وصیت کے بارے میں اللہ کی قسمیں کھائی جائیں۔ یعنی شہادت سے گواہی مراد نہیں بلکہ قسمیں مراد ہیں۔

مجاہد کا یہی قول ہے حضرت ابو موسیٰ نے یہ مسلک اختیار کیا ہے کہ آیت میں مذکورہ شہادت

سے مراد وہ گواہی ہے جو وصیت پر دی جائے اور جس کے ذریعے حکام کے نزدیک وصیت ثابت ہو جائے۔ نیز یہ کہ یہ حکم ثابت ہے منسوخ نہیں ہے۔ شریح سے بھی اسی قسم کی روایت ہے۔ سفیان ثوری، ابن ابی لیلی اور اوزاعی کا بھی یہی قول ہے۔ حضرت ابن عباسؓ، سعید بن المسیب، سعید بن جبیر، ابن سیرین، عبیدہ، قاضی شریح اور شعبی سے قولِ باری (اَوْ اٰخَرَانِ مِنْ غَیْرِکُمْ، یا تمھارے غیروں میں سے دو گواہ) کے متعلق مروی ہے کہ "غیر مسلموں میں سے دو گواہ" حسن اور زہری سے مروی ہے کہ "تمھارے غیر قبیلے میں سے دو گواہ"۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ جن حضرات نے شہادت سے قسم مراد لی ہے، گواہی مراد نہیں لی ہے جو حکام کے سامنے پیش کی جائے تو ان کا یہ قول زیادہ پسندیدہ نہیں ہے اگرچہ قسم کو بھی کبھی گواہی کے نام سے موسوم کر دیا جاتا ہے۔ مثلاً یہ قولِ باری ہے (فَشَهَادَةُ اَحَدِهِمْ اَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللّٰهِ تو ان میں سے ایک کی گواہی چار مرتبہ اللہ کی قسم کھا کر گواہی دینا ہے)۔

ہمارے درج بالا قول کی وجہ یہ ہے کہ شہادت کا جب علی الاطلاق ذکر ہوتا ہے تو اس سے متعارف گواہی مراد ہوتی ہے جس طرح درج ذیل آیات سے ظاہر ہے۔ ارشادِ باری ہے (وَاَقِیْمُوا الشَّهَادَةَ لِلّٰهِ، اللہ کے لیے گواہی قائم کرو) نیز فرمایا (وَاسْتَشْهِدُوْا شَهِیْدَیْنِ مِنْ رِّجَالِكُمْ، اپنے مردوں میں سے دو گواہ بنا لو)

نیز ارشاد ہوا (وَلَا یَاْبَ الشُّهَدَاءُ اِذَا مَا دُعُوْا، جب گواہوں کو بلایا جائے تو وہ انکار نہ کریں) نیز فرمایا (وَاَشْهِدُوْا ذَوَیْ عَدْلٍ مِّنْكُمْ، اپنے دو عادل آدمیوں کو گواہ بنا لو) ان تمام آیات سے حقوق پر گواہی کا مفہوم سمجھ میں آتا ہے، قسموں کا مفہوم سمجھ میں نہیں آتا۔

اسی طرح یہ قولِ باری ہے (شَهَادَةُ بَیْنِكُمْ) اس سے بھی متعارف گواہی کا مفہوم سمجھ میں آتا ہے۔ اس پر یہ قولِ باری دلالت کرتا ہے (اِذَا حَضَرَ اَحَدَكُمُ الْمَوْتُ، جب تم میں سے کسی کی موت کا وقت آجائے) یہ مراد لینا بہت بعید ہے کہ جب موت کا وقت آجائے تو تمھارے درمیان قسمیں یہ ہیں....... اس لیے کہ موت کی حالت میں قسم اٹھانے کی گنجائش نہیں ہوتی۔

پھر یہ فرما کر اس بات کی اور وضاحت کر دی (اِثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ اَوْ اٰخَرَانِ مِنْ غَیْرِكُمْ تم میں سے دو عادل آدمی یا غیر مسلموں میں سے دو آدمی) یعنی ـــــ واللہ اعلم ـــــ جب تم میں سے دو عادل آدمی نہ میسر ہوں جبکہ یہ بات واضح ہے کہ دو عادل آدمیوں کی موجودگی اور عدم موجودگی سے قسم کے حکم میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔

قولِ باری (وَلَا نَكْتُمُ شَهَادَةَ اللّٰهِ، نہ خدا واسطے کی گواہی کو ہم چھپانے والے ہیں) بھی اس پر دلالت کرتا ہے اس لیے کہ قسم تو موجود اور ظاہر ہے، پوشیدہ نہیں ہے پھر میت کے مال کے بارے میں ان دونوں شخصوں کے اختلاف کے بعد جنہیں گواہی کی وصیت کی گئی تھی۔ ورثاء کی قسم کا ذکر فرمایا۔ وہ گواہی جو حقیقت میں قسم ہے اس کا ذکر اس قولِ باری میں کیا گیا ہے (لَشَهَادَتُنَا اَحَقُّ مِنْ شَهَادَتِهِمَا ہماری شہادت ان کی شہادت سے زیادہ برحق ہے)۔

پھر فرمایا (ذٰلِكَ اَدْنٰی اَنْ یَّاْتُوْا بِالشَّهَادَةِ عَلٰی وَجْهِهَا اس طریقے سے زیادہ توقع کی جاسکتی ہے کہ ٹھیک ٹھیک گواہی دیں گے) یعنی وصیت پر ٹھیک ٹھیک گواہی۔ کیونکہ یہ کہنا نامناسب ہوگا کہ ٹھیک ٹھیک قسمیں کھاؤ۔

قولِ باری (اَوْ یَخَافُوْا اَنْ تُرَدَّ اَیْمَانٌ بَعْدَ اَیْمَانِهِمْ، یا کم از کم اس بات کا خوف کریں گے کہ ان کی قسموں کے بعد دوسری قسموں سے کہیں ان کی تردید نہ ہوجائے) بھی اس پر دلالت کرتا ہے کہ پہلے جس چیز کا ذکر ہوا ہے وہ گواہی ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے گواہی اور قسم دونوں کا ذکر ان کے حقیقی الفاظ کے تحت کیا ہے۔

جن لوگوں نے قولِ باری (اَوْ اٰخَرَانِ مِنْ غَیْرِكُمْ) کی یہ تاویل کی ہے کہ دو آدمی تمہارے غیر قبیلے کے ہوں، ان کی یہ تاویل بے معنی ہے۔ اس لیے کہ آیت کی دلالت اس کے خلاف ہے کیونکہ ان سے لفظِ ایمان کے ساتھ خطاب کیا گیا ہے اس میں قبیلہ کا ذکر نہیں ہے جیسا کہ ارشاد ہے (یٰٓاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا شَهَادَةُ بَیْنِكُمْ) پھر فرمایا (اَوْ اٰخَرَانِ مِنْ غَیْرِكُمْ) یعنی غیر مسلم۔ اس دوران قبیلہ کا کوئی ذکر نہیں آیا جس کی بنا پر کنایہ اس ذکر کی طرف راجع ہوسکے۔ یہ بات تو واضح ہے کہ کنایہ یا تو کسی ایسے لفظ کی طرف راجع ہوتا ہے۔ جو ظاہراً مذکور ہو یا دلالت حال کی بنا پر معلوم ہو۔

جب یہاں کوئی دلالتِ حال بھی نہیں ہے جس کی طرف کنایہ راجع ہوجائے تو اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ کنایہ اہلِ ایمان کی طرف راجع ہے جن کا ذکر خطاب کے اندر پہلے ہوچکا ہے۔ اور یہ بات درست ہوگئی کہ غیر سے مراد غیر مسلم ہیں۔ اس طرح آیت سفر کے اندر مسلمان کی وصیت پر اہل ذمہ کی گواہی کے جواز کی مقتضی ہوگئی۔

آیت زیر بحث کی تاویل میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت ابوموسیٰؓ، قاضی شریح، عکرمہ اور قتادہ سے مختلف روایات منقول ہیں۔ آیت کے مفہوم کی مناسب روایت وہ ہے جو ہمیں محمد بن بکر نے بیان کی، انہیں ابوداؤد نے، انہیں حسن بن علیؓ نے، انہیں یحییٰ بن آدم نے، انہیں ابن ابی زائدہ

نے محمد بن ابی القاسم سے انہوں نے عبدالملک بن سعید بن جبیر سے، انہوں نے اپنے والد سعید بن جبیر سے، انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے، انہوں نے فرمایا کہ

بنوسہم کا ایک شخص تمیم الداری اور عدی بن بدا کے ساتھ سفر پر نکلا۔ اس شخص کی وفات ایسی سرزمین میں ہوئی جہاں کوئی مسلمان نہیں رہتا تھا، جب یہ دونوں اس مرحوم کا ترکہ لے کر مدینہ پہنچے تو اس کے سامان میں چاندی کا ایک پیالہ جس پر سونے کے پترے چڑھے ہوئے تھے، گم پایا گیا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں سے قسم لی، پھر یہی پیالہ مکہ میں موجود پایا گیا۔ اور جن لوگوں کے پاس یہ تھا انہوں نے کہا کہ ہم نے یہ پیالہ تمیم اور عدی سے خریدا تھا۔ اس مرحوم سہمی کے رشتہ داروں میں سے دو آدمیوں نے قسم کھا کر کہا کہ ہماری گواہی ان کی گواہی سے زیادہ برحق ہے اور یہ کہ پیالہ ان کے مرحوم رشتہ دار کا ہے۔ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ اس موقع پر ان کے بارے میں یہ آیت نازل ہوئی۔

پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تمیم اور عدی سے نئے سرے سے حلف اٹھوایا اس لیے کہ میت کے ورثاء نے ان دونوں پر پیالہ دبا لینے کی تہمت لگائی تھی۔ پھر جب ان دونوں نے یہ دعویٰ کیا کہ انہوں نے یہ پیالہ میت سے خرید لیا تھا تو آپ نے ورثاء سے حلف اٹھوایا اور ان کے حلف پر فیصلہ سنا دیا کہ میت نے یہ پیالہ فروخت نہیں کیا تھا۔ چنانچہ انہوں نے یہ پیالہ اپنے قبضے میں کر لیا۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابوموسیٰؓ نے سفر میں مسلمان کی وصیت پر دو ذمیوں کی گواہی قبول کر لینے کے متعلق جو کچھ کہا تھا نیز یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زمانے سے لے کر آج تک ایسا نہیں ہوا تھا اس کا تعلق شاید اسی واقعہ کے ساتھ تھا جو حضرت ابن عباسؓ کی اس روایت میں مذکور ہے۔ عکرمہ نے بھی تمیم الداری کے واقعہ کے متعلق حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ملتی جلتی روایت کا ذکر کیا ہے۔

سفر کے اندر مسلمان کی وصیت پر اہلِ ذمہ کی گواہی کے جواز کا حکم باقی ہے یا منسوخ ہو چکا ہے اس بارے میں اختلاف رائے ہے حضرت ابوموسیٰؓ اور شریح کے قول کے مطابق یہ حکم ثابت ہے۔ منسوخ نہیں ہوا۔ حضرت ابن عباسؓ اور وہ حضرات جن کے نزدیک قول باری (اَوْ اٰخَرَانِ مِنْ غَیْرِکُمْ) سے مراد غیر مسلم ہیں۔

ان سب کا قول اس پر دلالت کرتا ہے کہ انہوں نے آیت کی تاویل سفر میں مسلمان کی وصیت پر اہلِ ذمہ کی گواہی کے جواز پر کی ہے۔ لیکن ان حضرات سے اس حکم کے بقایا منسوخ کے بارے میں کوئی روایت محفوظ نہیں ہے۔

زید بن اسلم سے قولِ باری (شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ) کی تفسیر میں منقول ہے کہ یہ آیت اس شخص کے

بارے میں تھی جس کی وفات کے وقت اس کے پاس کوئی مسلمان شخص موجود نہ ہوتا۔ یہ صورت حال اسلام کے ابتدائی زمانے میں پیش آتی تھی جبکہ ساری زمین دار الحرب تھی اور تمام لوگ کافر ہوتے۔

لیکن چونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ منورہ میں تھے اس لیے لوگ مدینہ کے اندر وصیت کے ذریعے ایک دوسرے کے وارث بن جاتے تھے پھر وصیت کا حکم منسوخ ہو گیا اور ورثاء کے لیے فرائض یعنی حصے مقرر کر دیئے گئے۔ اور اس کے بعد مسلمانوں کا اسی پر عمل رہا۔

ابراہیم نخعی سے مروی ہے کہ یہ آیت منسوخ ہو چکی ہے اسے قول باری (وَ اَشْهِدُوْا ذَوَیْ عَدْلٍ مِّنْكُمْ) نے منسوخ کر دیا ہے۔ حضرت ضمرہ بن جندبؓ اور عطیہ بن قیسؓ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔

(المائدة من آخر القرآن تنزولا فاحلوا حلالها وحرموا حرامها سورۂ مائدہ کا نزول سب سے آخر میں ہوا ہے اس لیے اس میں حلال کردہ چیزوں کو حلال اور حرام کردہ چیزوں کو حرام سمجھو)

جبیر بن نفیر نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ "قرآن کی آخری صورت جو نازل ہوئی وہ سورۂ مائدہ ہے اس میں جو اشیا تمہیں حلال ملیں انہیں حلال جانو اور جو حرام ملیں انہیں حرام سمجھو۔"

ابو اسحاق نے ابو میسرہ سے روایت کی ہے کہ "سورۂ مائدہ میں اٹھارہ فرائض ہیں اور کوئی فریضہ بھی منسوخ نہیں ہے۔" حسن کا قول ہے کہ سورۂ مائدہ کا کوئی حکم منسوخ نہیں ہوا۔ اس طرح ان حضرات کا مسلک یہ ہے کہ آیت زیر بحث کا حکم منسوخ نہیں ہوا۔

آیت جس امر کی مقتضی ہے وہ یہ ہے کہ سفر کے اندر مسلمان کی وصیت پر اہلِ ذمہ کی گواہی جائز ہے خواہ وصیت کسی خرید و فروخت کے بارے میں ہو یا کسی قرض کے اقرار کی صورت میں ہو یا کسی چیز کی وصیت یا ہبہ یا صدقہ کی شکل میں ہو۔ یہ تمام چیزیں لفظ وصیت کے تحت آجاتی ہیں جب بیماری کے اندر کوئی شخص ان میں سے کسی چیز کے متعلق کوئی قدم اٹھالے۔ علاوہ ازیں اللہ تعالیٰ نے وصیت کے وقت اہلِ ذمہ میں سے دو آدمیوں کی گواہی کو جائز قرار دیا ہے تو اس نے اس جواز کے ساتھ صرف وصیت کی صورت کی تخصیص نہیں کی کہ درج بالا دوسری صورتیں اس سے خارج ہو جائیں۔ اس لیے کہ وصیت کے وقت جو بات کہی جائے گی وہ بعض دفعہ قرض کے اقرار کی صورت میں ہو سکتی ہے یا مال کی شکل میں خواہ وہ مال عین ہو یا غیر عین یعنی خواہ وہ مکیل و موزون کے تحت آنے والی چیز ہو یا نہ ہو۔ آیت نے ان صورتوں میں سے کسی صورت کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا۔

ایک روایت یہ بھی ہے کہ دَین کی آیت قرآن کے اندر سب سے آخر میں نازل ہوئی اگرچہ کچھ

لوگوں کا قول ہے کہ سورۂ مائدہ سب سے آخر میں نازل ہوئی تھی۔ لیکن اس میں کوئی امتناع نہیں کہ جن حضرات نے یہ کہا کہ سورۂ مائدہ سب سے آخر میں نازل ہوئی ان کی اس سے وہ سورت مراد ہو جو فی الجملہ سب سے آخر میں نازل ہوئی، یہ مراد نہ ہو کہ اس کی ہر آیت سب سے آخر میں نازل ہوئی ہے۔

اگر یہ بات درست ہے تو پھر آیت دین نے لامحالہ سفر میں مسلمان کی وصیت پر اہلِ ذمہ کی گواہی کے جواز کو منسوخ کر دیا ہے کیونکہ قولِ باری ہے (اِذَا تَدَایَنْتُمْ بِدَیْنٍ اِلٰی اَجَلٍ مُّسَمًّی) تا قولِ باری (وَاسْتَشْهِدُوْا شَهِیْدَیْنِ مِنْ رِّجَالِكُمْ) اس سے لامحالہ مسلمان مراد ہیں اس لیے کہ آیت میں ان سے ہی خطاب کیا گیا ہے اور اس کے لیے ایمان کا اسم استعمال کیا گیا ہے۔

آیت میں وصیت کی حالت کی تخصیص نہیں کی گئی ہے کہ باقی ماندہ حالتیں اس سے خارج سمجھی جائیں اس لیے آیت تمام صورتوں کے لیے عام ہے۔ پھر فرمایا (مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ) اور ظاہر ہے کہ مسلمانوں پر گواہی دینے کے لیے اہلِ کفر کبھی پسندیدہ نہیں قرار دیئے جا سکتے۔ اس طرح آیتِ دین سفر نیز حضر اور وصیت و غیر وصیت میں مسلمانوں کی وصیت پر اہلِ ذمہ کی گواہی کے جواز کی منسوخیت کو متضمن ہے جبکہ آیت زیرِ بحث مسلمان کی وصیت پر اہلِ ذمہ کی گواہی کے جواز پر مشتمل ہے۔

پھر یہ جس طرح حالتِ سفر میں مسلمان کی وصیت پر اہلِ ذمہ کی گواہی کے جواز پر دال ہے اسی طرح یہ ذمی کی وصیت پر اہلِ ذمہ کی گواہی کے جواز پر بھی دال ہے۔ پھر آیتِ دین کی وجہ سے پہلی بات منسوخ ہو گئی یعنی مسلمان کی وصیت پر اہلِ ذمہ کی گواہی کا جواز منسوخ ہو گیا لیکن دوسری صورت باقی رہ گئی یعنی سفر یا غیر سفر کی حالت میں ذمی کی وصیت پر اہلِ ذمہ کی گواہی درست ہے۔

اس لیے کہ گواہیوں کے حکم کے لحاظ سے سفر اور حضر دونوں حالتیں یکساں ہوتی ہیں۔ اسی طرح میت کی وصیت کے سلسلے میں اگر دو افراد کو گواہی دینے کی وصیت کی گئی ہو تو ان کی گواہی کے جواز پر بھی آیت کا حکم باقی ہے۔ اس لیے کہ آیت کے نزول کے پس منظر اور تفسیر میں جو واقعہ بیان کیا گیا ہے اس میں یہ ہے کہ مرنے والے نے اپنے دونوں ہمسفروں کو گواہی دینے کی وصیت کی تھی اور ان دونوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے میت کی وصیت کے سلسلے میں گواہی بھی دی تھی۔

آیت اس پر بھی دلالت کرتی ہے کہ جس شخص کو گواہی دینے کی وصیت کی گئی ہو اس کے ہاتھ میں میت کی جو چیز ہو اس چیز کے متعلق اس گواہی دینے والے کا قول تسلیم کیا جائے گا البتہ اس سے قسم بھی لی جائے گی اس لیے کہ متعلقہ واقعہ میں ان دونوں افراد سے اس سلسلے میں حلف لیا گیا تھا۔

نیز آیت کی اس پر بھی دلالت ہے کہ ان دونوں کا یہ دعویٰ کہ انہوں نے میت سے کوئی چیز خرید لی

تھی۔ نبوت اور گواہی کے بغیر قابلِ قبول نہیں ہوگا۔ نیز یہ کہ اس سلسلے میں اگر ورثا قسم کھا کر یہ بیان دے دیں کہ میت نے ان کے ہاتھوں کوئی چیز فروخت نہیں کی ہے تو ان کی یہ بات تسلیم کرلی جائے گی۔

قولِ باری ہے (ذٰلِكَ اَدْنٰى اَنْ يَّاْتُوْا بِالشَّهَادَةِ عَلٰى وَجْهِهَا اس طریقے سے زیادہ توقع کی جاسکتی ہے کہ وہ ٹھیک ٹھاک گواہی دیں گے) یعنی ـــــ واللہ اعلم ـــــ یہ طریقہ اس بات سے زیادہ قریب ہے کہ وہ گواہی کو نہیں چھپائیں گے اور نہ ہی اس میں کوئی ردوبدل کریں گے

قولِ باری ہے (اَوْ يَخَافُوْا اَنْ تُرَدَّ اَيْمَانٌ بَعْدَ اَيْمَانِهِمْ ، یا کم از کم اس بات کا خوف کریں گے کہ ان کی قسموں کے بعد دوسری قسموں سے کہیں ان کی تردید نہ ہوجائے) یعنی جب یہ دونوں قسم کھائیں کہ ہم نے نہ تو کوئی چیز چھپائی ہے اور نہ ہی کوئی ردوبدل کیا ہے۔

پھر میت کا کوئی سامان ان کے پاس سے برآمد ہوجائے تو اس صورت میں ورثا کی قسم ان کی قسموں سے اولیٰ قرار دی جائے گی جو انہوں نے شروع میں قسم کھائی تھی کہ ہم نے نہ تو کوئی چیز چھپائی ہے اور نہ ہی کوئی ردوبدل کیا ہے۔ تمیم داری اور عدی بن بدّاء کے واقعہ کے سلسلے میں حضرت ابن عباسؓ سے یہی کچھ منقول ہے۔

قولِ باری ہے (تَحْبِسُوْنَهُمَا مِنْ بَعْدِ الصَّلٰوةِ ، تم ان دونوں کو نماز کے بعد روک لوگے) ابن سیرین اور قتادہ سے مروی ہے کہ ان سے عصر کی نماز کے بعد حلف لیا جائے گا، عصر کے بعد حلف لینے کی وجہ یہ ہے کہ اس عظمت والے وقت میں قسم اٹھانے والوں کو قسم کی شدت اور اس کے دباؤ کا احساس دلایا جاسکے۔

جس طرح یہ قولِ باری ہے (حَافِظُوْا عَلَى الصَّلَوٰتِ وَالصَّلٰوةِ الْوُسْطٰى ، نمازوں کی نگہداشت کرو خاص طور پر وسطیٰ نماز کی) ایک روایت کے مطابق یہ عصر کی نماز ہے۔

علاوہ ازیں حضرت ابوموسیٰؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے اسی قسم کے واقعہ میں گواہوں سے عصر کے بعد حلف اٹھوایا تھا۔ ایک روایت ہے کہ عظمت والی جگہ یعنی مسجد میں حلف اٹھوانے کے ذریعے قسم کے اندر شدت پیدا کی جاتی ہے۔ حضرت جابرؓ نے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من حلف عند هٰذا المنبر على يمين اٰثمة فليتبوأ مقعده من النار ولو على سواك اخضر جس شخص نے اس منبر کے پاس کسی غلط بات کی قسم اٹھائی اس نے اپنا ٹھکانہ جہنم میں بنالیا خواہ اس کی یہ قسم پیلو کے تازہ مسواک کے بارے میں ہی کیوں نہ ہو)۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بتا دیا کہ آپ کے منبر کے قریب غلط بات کی قسم اٹھانا بدترین

گناہ ہے۔ یہی حکم ان تمام مقامات کا ہے جو عبادت، اللہ کی تعظیم اور اس کی یاد کے لیے مخصوص کر دیئے گئے ہوں۔ ان مقامات میں معصیت کا ارتکاب زیادہ گناہ کا سبب بنے گا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ مسجد حرام اور کعبہ کے اندر (نعوذ باللہ) زنا کاری اور شراب خوری کا زیادہ گناہ ہے بہ نسبت اس کے کہ ان کا ارتکاب کسی اور مقام پر کیا جاتا۔ تاہم دعوں کے سلسلے میں منبر کے نزدیک یا مسجد کے اندر جا کر قسم کھانا واجب نہیں ہے۔ یہ تو صرف اللہ کے عذاب سے ڈرانے اور اس کا خوف دلانے کی خاطر کیا جاتا ہے۔

امام شافعی سے یہ بات نقل کی گئی ہے کہ مدینہ منورہ میں مسجد نبوی کے منبر کے پاس لے جا کر اس سے حلف اٹھوایا جائے گا۔ بعض شوافع نے حضرت جابرؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے۔ اس حدیث کا ذکر ہم گذشتہ سطور میں کر چکے ہیں۔ انہوں نے حضرت وائل بن حجرؓ کی اس حدیث سے بھی استدلال کیا ہے جس میں ذکر ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرمی سے فرمایا تھا کہ "تمہیں اس کی یعنی فریق مخالف کی قسم ماننی پڑے گی"۔

حضرمی نے عرض کیا کہ "میرا مخالف ایک فاجر شخص ہے اسے جھوٹی قسم کھانے کی کوئی پرواہ نہیں ہو گی"۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "اس کے سوا تم اس سے کسی اور چیز کا مطالبہ نہیں کر سکتے"۔ جب وہ شخص حلف اٹھانے کے لیے چل پڑا تو آپ نے فرمایا (من حلف علیٰ مال لیا کلہ ظلماً لقی اللہ وھو عنہ معرض، جو شخص قسم کھا کر کسی کا مال ہتھیا لے گا تو قیامت کے دن جب وہ اللہ کے سامنے حاضر ہو گا اللہ اس سے اپنا منہ پھیر لے گا)۔

اسی طرح ان حضرات نے اشعث بن قیس کی حدیث سے بھی استدلال کیا ہے جس میں یہ ذکر ہے کہ وہ شخص حلف اٹھانے کے لیے چلا تو لوگوں نے اسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد سنایا کہ (من حلف عند ھذا المنبر علی یمین اثمۃ ....) یہ روایتیں اس پر دلالت کرتی ہیں کہ منبر کے پاس لے جا کر قسمیں اٹھوائی جاتی تھیں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ان روایتوں میں یہ دلالت نہیں ہے کہ منبر کے پاس لے کر حلف اٹھوانا مسنون فعل تھا۔ اس کی وجہ صرف یہ تھی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم منبر کے قریب تشریف فرما ہوتے تھے۔ اسی لیے اگر کسی سے حلف لینا ہوتا تو منبر کے پاس لیا جاتا تھا۔

علاوہ ازیں منبر رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس جھوٹی قسم کھانے کا گناہ بھی زیادہ تھا اس لیے کہ اس مقام کی بڑی حرمت و عظمت تھی۔ اس بنا پر روایت میں یہ دلالت نہیں ہے کہ قسم کھانے کا عمل

منبر کے پاس ہی ہو۔ امام شافعی معمولی چیز کے متعلق حلف اٹھوانے کے لیے منبر کے پاس جانا ضروری نہیں سمجھتے حالانکہ حدیث میں ذکر ہے کہ چاہے جھوٹی قسم کھانے والے نے تازہ مسواک کے بارے میں قسم کیوں نہ کھائی ہو۔

اس طرح امام شافعی نے اپنے اس اصل کی بنا پر حدیث کی مخالفت کی ہے۔ حضرت وائل بن حجرؓ کی روایت اس امر کا ذکر ہے کہ جب وہ شخص حلف اٹھانے کے لیے مڑا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے وہ وعید سنائی جس کا روایت میں ذکر ہے۔ اس میں یہ دلالت نہیں ہے کہ وہ شخص منبر کے پاس گیا، بلکہ اس سے قسم اٹھانے کے لیے اس کے ارادے اور عزم کا پتہ چلتا ہے۔

اللہ تعالیٰ کا قول ہے (ثُمَّ اَدْبَرَ وَاسْتَکْبَرَ، پھر وہ مڑا اور تکبر کیا) آیت میں یہ مراد نہیں ہے کہ وہ کسی جگہ کی طرف جانے کے مڑا تھا بلکہ یہ مراد ہے کہ اس نے حق سے منہ موڑ لیا اور باطل پر اصرار کیا صحابۂ کرام سے منبر کے پاس جاکر یا مقام ابراہیم اور رکن کے درمیان حلف اٹھانے کی جو روایتیں منقول ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان مقامات پر مقدمات کے فیصلے صادر فرمایا کرتے تھے۔

اس سے انکار نہیں کہ ان مقامات پر قسم اٹھانے کا معاملہ دوسرے مقامات کی بہ نسبت زیادہ سخت ہوتا ہے۔ لیکن ان مقامات پر جاکر قسم اٹھانا واجب نہیں ہے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (الیمین علی المدعیٰ علیہ، مدعا علیہ پر قسم کھانے کی ذمہ داری ہے) آپ نے کسی جگہ اور مقام کے ساتھ قسم اٹھانے کی تخصیص نہیں کی۔

لیکن اگر حاکم مدینہ منورہ میں منبر کے پاس یا مکہ معظمہ میں مسجد حرام کے اندر لے جاکر حلف اٹھوائے اور اس طرح قسم کے معاملے کو اور زیادہ مؤکد اور سخت بنا دے تو اس کے لیے ایسا کرنا جائز ہے جس طرح اللہ تعالیٰ نے آیت زیر بحث میں ان دونوں شخصوں سے جنہیں میت کی وصیت پر گواہی دینے کی وصیت کی گئی ہو۔ عصر کی نماز کے بعد حلف اٹھوانے کا حکم دیا ہے اس لیے کہ بہت سے کفار اس وقت کی نیز غروب آفتاب کے وقت کی عظمت کو تسلیم کرتے تھے۔

فصل

آیت زیر بحث اہلِ ذمہ کی ایک دوسرے پر گواہی کے جواز پر دلالت کو متضمن ہے۔ اس لیے کہ آیت مسلمانوں پر اہلِ ذمہ کی گواہی کے جواز کی مقتضی ہے تو اہلِ ذمہ کی اہلِ ذمہ کے بارے میں گواہی کے جواز کی اس سے بڑھ کر مقتضی ہو گی۔

آیت سفر میں ذمی کی وصیت پر اہل ذمہ کی گواہی کے جواز پر دلالت کرتی ہے۔ لیکن جب مسلمان کی وصیت پر اہلِ ذمہ کی گواہی کے جواز کا حکم قول باری (یَآیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا تَدَایَنْتُمْ بِدَیْنٍ اِلٰٓی اَجَلٍ مُّسَمًّی فَاکْتُبُوْہُ) تا قولِ باری (وَاسْتَشْھِدُوْا شَھِیْدَیْنِ مِنْ رِّجَالِکُمْ) کے ذریعے منسوخ ہو گیا تو مسلمانوں پر اہلِ ذمہ کی گواہی کے جواز کی نفی ہو گئی اور اس کی وجہ سے قولِ باری (اَوْ اٰخَرٰنِ مِنْ غَیْرِکُمْ) کا حکم منسوخ ہو گیا۔

تاہم سفر کی حالت میں ذمی کی وصیت پر اہلِ ذمہ کی گواہی کے جواز کے حکم پر آیت کی دلالت باقی رہی۔ جب سفر کی حالت میں ذمی کی وصیت پر اہلِ ذمہ کی گواہی کے جواز کا حکم باقی رہ گیا تو یہ امر تمام حقوق کے اندر ذمیوں کی ایک دوسرے پر گواہی کے جواز کا مقتضی ہو گیا اس لیے کہ جن لوگوں نے سفر میں ذمی کی وصیت پر اہلِ ذمہ کی گواہی کو جائز قرار دیا ہے اور مسلمان کی وصیت پر ایسی گواہی کو جائز قرار نہیں دیا۔ انہوں نے تمام حقوق کے سلسلے میں اہلِ ذمہ کے لیے اہل ذمہ کی گواہی کو جائز قرار دیا ہے۔

اگر کوئی شخص یہ کہے کہ قاضی ابن ابی لیلیٰ، سفیان ثوری اور اوزاعی سفر میں مسلمانوں کی وصیت پر اہلِ ذمہ کی گواہی کو جائز قرار دیتے ہیں۔ لیکن تمام حقوق کے اندر وہ ذمی پر ایسی گواہی کے جواز کے قائل نہیں ہیں۔ آخر اس کی کیا وجہ ہے؟

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے کہ مسلمانوں پر اس قسم کی گواہی کا حکم منسوخ ہو چکا ہے لیکن ذمیوں کے لیے تمام حقوق کے اندر باقی ہے۔ اہل ذمہ کی ایک دوسرے کے متعلق گواہی

قبول کر لینا خواہ ان کے مذاہب مختلف ہی کیوں نہ ہوں۔

ہمارے اصحاب کا قول ہے، نیز عثمان البتی اور سفیان ثوری بھی اس کے قائل ہیں۔ قاضی ابن ابی لیلیٰ، اوزاعی، حسن بن صالح اور لیث بن سعد کا قول ہے کہ اہلِ ذمہ میں سے ہر مذہب کے پیروکاروں کی آپس میں ایک دوسرے پر گواہی جائز ہے لیکن کسی اور مذہب کے ماننے والے پر جائز نہیں ہے۔

امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے کہ کافروں کی آپس میں ایک دوسرے پر گواہی جائز نہیں ہے۔ ہم نے آیت زیر بحث کی جس دلالت کا ذکر کیا ہے وہ دینِ اسلام کے سوا باقی تمام ادیان کے پیروکاروں کی گواہیوں کی یکسانیت کی مقتضی ہے۔

چنانچہ قولِ باری ہے (اَوْ اٰخَرَانِ مِنْ غَیْرِکُمْ) یعنی اہلِ ایمان جن کے ذکر سے ابتدا ہوئی تھی ان کے سوا یعنی تمام غیر مسلم۔ آیت نے ان غیر مسلموں کے مذاہب کے درمیان کوئی تفریق نہیں کی بلکہ سب کو یکساں درجے پر رکھا۔

آیت جس طرح سفر میں مسلمان کی وصیت پر اہلِ ملل یعنی غیر مسلموں کی گواہی کے جواز کی مقتضی ہے اسی طرح وہ کافروں کی وصیت پر غیر مسلموں کی گواہی کے جواز پر بھی دلالت کرتی ہے خواہ ان کے مذاہب ایک دوسرے سے مختلف ہی کیوں نہ ہوں۔

سنت کی جہت سے غیر مسلموں کی آپس میں ایک دوسرے پر گواہی کے جواز کو واجب کرنے والی وہ روایت ہے جسے امام مالک نے نافع سے اور انہوں نے حضرت ابن عمرؓ سے نقل کیا ہے کہ یہودی ایک دفعہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے اور کہنے لگے کہ ان کے ایک مرد اور ایک عورت نے زنا کا ارتکاب کیا ہے، اس گواہی پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں کو سنگسار کر دینے کا حکم دے دیا۔

اعمش نے عبداللہ بن مرہ سے، انہوں نے حضرت براء بن عازبؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس سے ایک یہودی گذرا جس کا منہ کالا کر دیا گیا تھا، آپ نے اس کے بارے استفسار کیا تو پتہ چلا کہ اس نے زنا کا ارتکاب کیا تھا جس کی بنا پر اس کا منہ کالا کر دیا گیا ہے حضور نے اسے رجم کر دینے کا حکم صادر فرمایا۔

جابر نے شعبی سے روایت کی ہے کہ یہود حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک مرد اور ایک عورت کو پکڑ کر لائے اور کہنے لگے کہ ان دونوں نے اپنا منہ کالا کیا ہے یہ سن کر آپ نے فرمایا کہ اپنے مذہب کے چار گواہ پیش کرو۔ چنانچہ چار یہودیوں نے گواہی دی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں

سنگسار کرنے کا فیصلہ صادر فرما دیا۔

شعبی سے مروی ہے کہ اہلِ کتاب کی آپس میں ایک دوسرے پر گواہی جائز ہے۔ قاضی شریح عمر بن عبدالعزیز اور زہری سے بھی اسی طرح روایت ہے۔ ابن وہب کا قول ہے کہ امام مالک نے عیسائیوں کی آپس میں ایک دوسرے پر گواہی کو رد کر کے اپنے استادوں کی مخالفت کی ہے۔

ابن شہاب زہری، یحییٰ بن سعید اور ربیعہ ایسی گواہی کے جواز کے قائل تھے۔ ہمارے اصحاب میں سے ایک اہلِ علم ابن ابی عمران کا قول ہے کہ "یحییٰ بن اکثم کہتے تھے کہ میں نے اس گواہی کے سلسلے میں تمام اقوال جمع کیے تھے، مجھے متقدمین میں سے عیسائیوں کی آپس میں ایک دوسرے کی گواہی کو رد کر دینے کے بارے میں کسی کا بھی قول نہیں ملا۔

مجھے صرف ربیعہ کا قول ملا وہ اس قسم کی گواہی کو رد کر دینے کے قائل تھے۔ تاہم مجھے ایسی گواہی کے جواز کے بارے میں بھی ان کا قول مل گیا تھا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم نے آیت زیر بحث کی تاویل کے سلسلے میں سلف کے اقوال کا ذکر کر دیا ہے اور یہ بیان کر دیا ہے کہ آیت کا کون سا حکم منسوخ ہو چکا ہے اور کون سا حکم باقی اور ثابت ہے۔ اب ہم آیت کا اس کے سیاق کے حوالے سے ذکر کریں گے، نیز اس کے شانِ نزول کے پس منظر میں اس کی ترتیب جس حکم کی مقتضی ہے اسے بھی بیان کریں گے۔ و باللہ التوفیق۔

قولِ باری (یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا شَھَادَۃُ بَیْنِکُمْ) کے دو معنی ہیں۔ ایک یہ ہے "تمہاری آپس کی گواہی تم میں سے دو عادل آدمیوں کی گواہی ہوگی" دوسری مرتبہ واقع ہونے والے شہادت کے لفظ کو حذف کر دیا گیا اس لیے کہ مخاطبین کو اس کی مراد کا علم تھا۔ آیت میں اس معنی کا بھی احتمال ہے کہ "تم پر آپس کی گواہی لازم ہے"

اس صورت میں دو عادل آدمیوں کو گواہ بنانے کا حکم دیا گیا ہے جس طرح قرض کے سلسلے میں یہ قولِ باری ہے (وَاسْتَشْھِدُوْا شَھِیْدَیْنِ مِنْ رِّجَالِکُمْ) اس سے سفر کے اندر مسلمان کی وصیت پر دو عادل مسلمانوں یا دو غیر مسلموں کو گواہ بنانے کا حکم معلوم ہوا۔

آیت کا نزول اس سبب کی بنا پر ہوا تھا جس کا ذکر حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں تمیم داری اور عدی بن بداء کے مذکورہ واقعہ کے سلسلے میں پہلے گذر چکا ہے۔ آیت میں اس سبب کے بعض حصوں کا ذکر ہوا ہے

پھر اللہ تعالیٰ نے فرمایا (اِنْ اَنْتُمْ ضَرَبْتُمْ فِی الْاَرْضِ فَاَصَابَتْکُمْ مُّصِیْبَۃُ الْمَوْتِ) اگر تم سفر

کی حالت میں ہوا اور وہاں موت کی مصیبت پیش آجائے) مسلمان کی وصیت پر دو ذمیوں کی گواہی قبول کرنے کی یہ شرط لگائی گئی ہے کہ وصیت کا واقعہ سفر کی حالت میں پیش آئے۔

قول باری (حِیْنَ الْوَصِیَّۃِ) اس مفہوم کو متضمن ہے کہ دونوں گواہ ہی وصی قرار پائیں اس لیے کہ اصل واقعہ میں وصیت کرنے والے نے دو ذمیوں کو وصیت کی تھی۔ پھر یہ دونوں آگئے اور آکر وصیت کی گواہی دی۔ یہ اس امر کو متضمن ہے کہ میت کی وصیت پر ایسے دو افراد کی گواہی جائز ہے جنہیں وصیت کی گئی ہو۔

پھر فرمایا (فَاَصَابَتْکُمْ مُصِیْبَۃُ الْمَوْتِ) اس سے مراد اس میت کا واقعہ ہے جس نے وصیت کی تھی۔ ارشاد ہوا (تَحْبِسُوْنَھُمَا مِنْ بَعْدِ الصَّلٰوۃِ) اس سے مراد ہے یہ کہ جب ورثاء ان دونوں پر یہ الزام لگائیں کہ انہوں نے میت کے مال میں سے کوئی چیز روک لی ہے اور اپنے قبضے میں کر لیا ہے جیسا کہ عکرمہ نے تمیم داری کے واقعہ کے سلسلے میں روایت کی ہے۔

نیز جس طرح حضرت ابوموسیٰ نے فرمایا تھا جب انہوں نے دونوں ذمی گواہوں سے یہ حلف لیا تھا کہ ہم نے کوئی خیانت نہیں کی اور نہ ہی کذب بیانی کی۔ اس الزام کی وجہ سے یہ دونوں گواہ مدعا علیہ بن گئے تھے اسی بنا پر ان سے حلف لیا گیا تھا ان سے یہ حلف گواہ ہونے کی بنا پر نہیں لیا گیا تھا۔

اس پر یہ قول باری دلالت کرتا ہے (فَیُقْسِمَانِ بِاللّٰہِ اِنِ ارْتَبْتُمْ لَا نَشْتَرِیْ بِہٖ ثَمَنًا وَّلَوْ کَانَ ذَا قُرْبٰی وَلَا نَکْتُمُ شَھَادَۃَ، وہ خدا کی قسم کھا کر کہیں گے اگر تمہیں کوئی شک پڑ جائے کہ "ہم کسی ذاتی فائدے کے عوض شہادت بیچنے والے نہیں ہیں اور خواہ ہمارا رشتہ دار ہی کیوں نہ ہو (ہم اس کی رعایت کرنے والے نہیں) اور نہ ہی گواہی کو چھپانے والے ہیں) یعنی اس چیز کے متعلق جس کی میت نے وصیت کی تھی اور اس پر ان دونوں کو گواہ بنایا تھا۔

پھر ارشاد ہوا (فَاِنْ عُثِرَ عَلٰٓی اَنَّھُمَا اسْتَحَقَّآ اِثْمًا، لیکن اگر پتہ چل جائے کہ ان دونوں نے اپنے آپ کو گناہ میں مبتلا کیا ہے) یعنی اس کے بعد میت کے مال میں سے کوئی چیز ان کے قبضے سے نکل آئے۔ وہ چیز چاندی کا پیالہ تھا جو میت کے مال میں سے ان کے قبضے سے برآمد ہوا تھا۔ پھر ان دونوں نے یہ دعوی کیا تھا کہ انہوں نے میت سے اسے خرید لیا تھا۔

پھر ارشاد ہوا (فَاٰخَرٰنِ یَقُوْمٰنِ مَقَامَھُمَا، پھر ان کی جگہ دو اور شخص کھڑے ہوں) یعنی قسم کے اندر۔ کیونکہ اس صورت میں وہ دونوں گواہ خریداری کے مدعی بن گئے تھے۔ اس لیے ورثاء پر قسم لازم ہوئی۔ چونکہ میت کے ان دونوں وارثوں کے سوا اور کوئی وارث نہیں تھے اس لیے یہ دونوں مدعا علیہ

بن گئے اور اسی بنا پر ان سے حلف لیا گیا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا (مِنَ الَّذِيْنَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْاَوْلَيَانِ فَيُقْسِمَانِ بِاللّٰهِ لَشَهَادَتُنَا اَحَقُّ مِنْ شَهَادَتِهِمَا ان لوگوں میں سے جن کا حق پچھلے دو گواہوں نے مارنا چاہا تھا وہ خدا کی قسم کھا کر کہیں کہ "ہماری شہادت ان کی شہادت سے زیادہ برحق ہے)۔

یعنی یہ قسم اس قسم سے اولیٰ ہے جو دونوں وصی یعنی گواہوں نے کھائی تھی کہ ہم نے نہ تو کوئی خیانت کی اور نہ ہی کوئی رد و بدل کیا اس لیے کہ دونوں وصی یعنی گواہ اس صورتِ حال کے تحت مدعی بن گئے تھے اور دونوں وارث مدعا علیہ ہو گئے تھے۔

یہ دونوں گواہ قسم کھا کر ظاہری طور پر بری الذمہ ہو گئے تھے اس لیے وصیت کے متعلق ان کی گواہی قبول کر لی گئی لیکن جب ان کے قبضے سے میت کا مال برآمد ہو گیا تو پھر ورثار کی قسم اولیٰ اور زیادہ برحق ہو گئی۔

قولِ باری (اَلْاَوْلَيَانِ) کی تاویل میں اختلاف رائے ہے۔ سعید بن جبیر سے مروی ہے کہ ان سے مراد وہ ہیں جو میت سے قریب ہوں یعنی اس کے ورثار۔ ایک قول ہے کہ گواہی کے لیے اولیٰ، اس مقام پر اس سے مراد ایمان یعنی قسمیں ہیں۔

آیت میں گواہوں پر ان کی دی ہوئی گواہی کے سلسلے میں قسم کے ایجاب پر کوئی دلالت نہیں ہے ان دونوں پر قسم اس وقت واجب کی گئی جب ورثار نے ان کے خلاف بد دیانتی اور خیانت نیز میت کے ترکہ میں ایک چیز دبا لینے کا دعویٰ کر دیا۔ اس طرح آیت میں مذکورہ شہادتوں میں سے بعض نے قسموں کی صورت اختیار کر لی۔

بعض اہلِ علم کا قول ہے کہ وصیت پر گواہی کی وہی حیثیت ہے جو حقوق پر گواہی کی ہوتی ہے اس لیے کہ قولِ باری ہے (شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ) اس سے لامحالہ وہ گواہیاں مراد ہیں جو حقوق کے سلسلے میں دی جاتی ہیں۔ اس لیے کہ آگے ارشاد ہوا (اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ اَوْ اٰخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ اس کے بعد فرمایا (فَيُقْسِمَانِ بِاللّٰهِ) اس میں قسم کے سوا اور کسی مفہوم کا احتمال نہیں ہے۔ پھر فرمایا (فَاٰخَرَانِ يَقُوْمَانِ مَقَامَهُمَا مِنَ الَّذِيْنَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْاَوْلَيَانِ فَيُقْسِمَانِ بِاللّٰهِ لَشَهَادَتُنَا) اس سے قسم مراد ہے۔

اس لیے کہ یہ وہ ایمان یعنی قسمیں ہیں جو دونوں وارث کھائیں گے۔ اور قولِ باری (اَحَقُّ مِنْ شَهَادَتِهِمَا) میں یہ احتمال ہے کہ شہادت سے یمین یعنی قسم مراد ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ گواہی مراد ہو۔

اس لیے کہ وہ دونوں گواہ جو وصی تھے ان دونوں نے گواہی بھی دی تھی اور قسم بھی کھائی تھی اب وارث کی قسم دونوں وصی کی گواہی اور ان کی قسم سے زیادہ برحق ہوگئی۔ اس لیے کہ ان دونوں گواہوں کی اپنے حق میں گواہی درست نہیں تھی اور ان کی قسم بھی ان کے اس دعویٰ کو درست ثابت نہ کرسکی کہ انہوں نے میت سے یہ پیالہ خرید اتھا۔

پھر ارشاد ہوا ذٰلِكَ اَدْنٰی اَنْ یَّاْتُوْا بِالشَّهَادَةِ عَلٰی وَجْهِهَا یعنی ــــ واللہ اعلم ــــ وصیت پر گواہی نیز یہ کہ وہ خیانت نہیں کریں گے اور نہ ہی کوئی رد وبدل کریں گے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ایمان یعنی قسموں کا جو حکم دیا ہے پھر کبھی یہ قسمیں گواہوں پر واجب کردی ہیں۔ جب ان کے خلاف بد دیانتی اور خیانت کا الزام لگایا جائے ــــ اور کبھی ورثاء پر واجب کردی ہیں ــــ جب گواہ میت کے مال میں سے کوئی چیز خرید لینے کا دعویٰ کریں۔ اس سے مقصد یہ ہے کہ جب انہیں اس بات کا علم ہوجائے گا تو وہ وصیت کے بارے میں ٹھیک گواہی دیں گے۔ یا کم ازکم اس بات کا ہی خوف کریں گے کہ ان کی قسموں کے بعد دوسری قسموں سے کہیں ان کی تردید نہ ہوجائے۔ اس صورت میں وہ اپنی قسموں پر اقتصار نہیں کریں گے یعنی انہیں فیصلہ کن نہیں سمجھیں گے۔ نیز ان کی قسمیں اس چیز پر دوسروں کا حق مارنے کے الزام سے انہیں نہیں بچاسکیں گی، جو انہوں نے چھپا رکھی تھی اور اس کی خریداری کا دعویٰ کیا تھا، جب وارث اس چیز پر اپنے حق کی قسم کھالیں گے تو اس پر ان کا حق ثابت ہوجائے گا۔ واللہ اعلم بالصواب۔